مركز القانون العربي والإسلامي
Centre de droit arabe et musulman
Zentrum für arabisches und islamisches Recht
Centro di diritto arabo e musulmano
Centre of Arab and Islamic Law

INTRODUZIONE AL DIRITTO MUSULMANO

Fondamenti, fonti e principi

Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh

Questo libro può essere acquistato presso
www.amazon.com
Seconda edizione, 2012

Il Centro di diritto arabo e musulmano
Fondato nel maggio 2009, il Centro di diritto arabo e musulmano offre delle consultazioni giuridiche, delle conferenze, delle traduzioni, delle ricerche e dei corsi sul diritto arabo e musulmano e le relazioni tra musulmani e occidentali. Permette, inoltre, di scaricare gratuitamente dal sito www.sami-aldeeb.com un buon numero di scritti.

L'autore
Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh: Cristiano d'origine palestinese. Cittadino svizzero. Dottore in legge. Abilitato a dirigere ricerche (HDR). Professore delle università (CNU-Francia). Responsabile del diritto arabo e musulmano all'Istituto svizzero di diritto comparato (1980-2009). Visiting professor in varie università in Francia, Italia e Svizzera. Direttore del Centro di diritto arabo e musulmano. Autore di tanti libri e di una traduzione francese, italiana e inglese del Corano. Questo libro è una traduzione del mio libro in francese: *Introduction au droit musulman: fondements, sources et principes.* È disponibile anche in inglese.

Edizioni
Centre de droit arabe et musulman
Ochettaz 17
Ch-1025 St-Sulpice
Tel. fisso: 0041 [0]21 6916585
Tel. portabile: 0041 [0]78 9246196
Sito: www.sami-aldeeb.com
Email: sami.aldeeb@yahoo.fr

Sommario

Osservazioni generali

Trascrizione

L’alfabeto arabo si presta a varie forme di trascrizione. Evito la forma erudita, troppo complicata per un lettore non specializzato. Do le equivalenze d’alcune lettere arabe:

‘	ء + ع	gh	غ
kh	خ	u + w	و
d	ض + د	i + y	ي
dh	ظ + ذ	t	ط + ت
sh	ش	h	ح + هـ
s	ص + س	j	ج

Non farò alcuna distinzione tra le vocali lunghe e le vocali brevi, né tra gli articoli determinativi *shamsi* e *qamari* (scriverò *al-shari’ah* e non *ash-shari’ah*).

Nelle note e la bibliografia, il nome dello stesso autore può avere due forme: una forma quando il libro è stato oggetto di traduzione, l’altra forma quando il libro è citato in arabo (per esempio: Hallaf e Khallaf; Al-Ashmawy e Al-’Ashmawi). Nel testo adotto una forma unificata, preferibilmente la forma trascritta.

Citazioni dalla Bibbia e dal Corano

Le citazioni dall’Antico Testamento e dal Nuovo Testamento sono tratte dalla Bibbia di Gerusalemme (web.tiscali.it/santostefano/edicola/download.htm). Quelle del Corano sono tratte soprattutto dalla traduzione di Hamza Piccardo (www.Corano.it/menu_sx.html), comparata all’originale arabo. Le cifre tra parentesi nel testo e nelle note senza altra menzione rinviano alla classificazione del Corano secondo l’edizione del Cairo del 1923. Questa classificazione differisce da quella dell’edizione di Flügel del 1834 a volte adottata dagli orientalisti.

Note e bibliografia

Questo libro si basa soprattutto su corsi tenuti in varie facoltà di Giurisprudenza e di Diritto musulmano dei paesi arabi. Per non appesantire inutilmente le note, ho indicato questi corsi nella prima sezione della bibliografia. Le note rinviano a citazioni o a posizioni particolari. In queste note, talvolta cito il nome dell’autore e qualche volta i primi elementi del titolo. Il lettore è pregato di riferirsi alla fine del libro per i riferimenti completi della bibliografia.

Date

Eccetto indicazione contraria, le date che appaiono in questo libro rinviano all’era cristiana. Indico per quanto possibile la data del decesso delle persone che cito, tanto nel testo che nella bibliografia, in modo che il lettore possa situarle nel tempo. Esempio: Abu-Hanifah (d. 767).

Abbreviazioni e glossario

At	Atti degli Apostoli
Cadi	Giudice
Col	Lettera di Paolo ai Colossesi
D. (v.)	Deceduto (verso)
Dhimmi	Gente del libro protetti dei musulmani
Dt	Deuteronomio
Es	Esodo
Fiqh	Diritto musulmano
Faqih	Esperto di Diritto musulmano
Fatwa	Decisione religiosa
Fiqh	Diritto musulmano
Gal	Lettera di Paolo ai Galati
Gn	Genesi
Egira	Calendario dei musulmani
Fatwa	Decisione religiosa
H.	Egira
Hadith	Detto (del Profeta Maometto)
Ijtihad	Sforzo intellettuale per dedurre le norme
Is	Isaia
Jihad	Guerre santa
Gv	Vangelo secondo Giovanni
Gio	Giona
Kafir	Miscredente
Lc	Vangelo secondo Luca
Lv	Levitico
Majallat	*Majallat al-ahkam al-'adliyyah*, codice ottomano elaborato tra il 1869 e il 1876
Mt	Vangelo secondo Matteo
Mufti	Persona che emette una *fatwa* (decisione religiosa)
Mujtahid	Persona capace di compiere uno sforzo intellettuale per dedurre le norme
Cadi	Giudice
Rm	Lettera di Paolo ai Romani
S.a.	Senza autore

S.d.	Senza data d’edizione
S.l.	Senza luogo d’edizione
S.e.	Senza editore
Shari’ah	Diritto musulmano
Sura	Capitolo del Corano
Sunnah	Tradizione
Usul	Fondamenti (del diritto musulmano)
V.	Vedi
Waqf	Pie donazioni

Prefazione

di Mohamed Charfi

Professore emerito alla Facoltà di Giurisprudenza di Tunisi

Ex Ministro dell'Istruzione

Questo libro è da salutare per vari motivi. Prima di tutto, è il frutto di un lavoro colossale, di una ricerca approfondita e meticolosa il cui risultato è un contributo importante alla conoscenza dell'islam come religione, del pensiero islamico e soprattutto dei fondamenti del diritto musulmano.

Il libro è al confine tra il saggio e il testo enciclopedico. È un saggio nel senso che l'autore non nasconde le sue opinioni. Da tempo è conosciuto per il suo impegno a favore dei diritti dell'uomo e per la sua opposizione a qualsiasi norma e comportamento che potrebbero ledere questi diritti. Questo libro rientra nella linea direttrice della sua opera. Esso è di natura enciclopedica non solo perché studia tutti i gruppi islamici, a cominciare dai sunniti e dagli sciiti, ai quali ci s'interessa di solito nei libri dedicati al grande pubblico, ma anche perché esamina tutte le sette minoritarie, che hanno un numero esiguo di credenti. L'autore s'interessa inoltre a tutte le epoche del pensiero islamico, da quella dei compagni del Profeta fino agli autori d'oggi, e a tutte le tendenze, dai classici del passato ai moderni.

Tuttavia, il libro non può essere esaustivo. Il patrimonio intellettuale islamico è così vasto che è impossibile citarne tutti gli autori e presentarne tutti i punti di vista, a meno di voler scrivere un'opera di decine di migliaia di pagine. L'autore ha dunque dovuto fare delle scelte prendendo in considerazione soltanto quello che gli sembrava essere più importante.

È probabile che gli islamisti non apprezzeranno le sue scelte. Non gradiranno che in questo libro si ponga l'accento sull'esistenza nella *shari'ah* di norme incompatibili con la democrazia e i diritti dell'uomo. Anche se l'essenziale del loro programma è il ritorno a un diritto musulmano di cui rifiutano ogni revisione, è chiaro che preferirebbero dimenticare l'esistenza di certe norme... fino al giorno in cui saranno al potere. Tra quelli che fanno dell'islam uno strumento di lotta politica, non pochi saranno quelli che rimprovereranno l'autore per aver citato questo o quel *hadith*, perché non ne condividono la scelta e dunque avanzeranno dubbi su di essi, adducendo come pretesto che sono rimasti minoritari o diventati arcaici e che quindi oggi non sono più in vigore e sono, per il momento, da non far conoscere. Crederanno che l'autore non voglia presentare l'islam sotto la sua miglior luce.

Invece, le scelte dell'autore non offenderanno il musulmano medio, che non confonde la religione con la politica e che sa che la *shari'ah* è essenzialmente un'opera umana che cambia col tempo. Affinché l'autore sia considerato onesto e imparziale e il suo libro scientificamente valido, al musulmano basta che egli non abbia deformato alcuna citazione, che i fatti del passato citati siano ripresi da storici atten-

dibili e che le esposizioni sintetiche delle teorie e delle opinioni presentate siano corrette.

Ciò non esclude che ci si possa interrogare sulla fondatezza dell'approccio puramente "giuridico" o "formalistico". Porre ogni norma nel suo contesto storico è metodologicamente più corretto soprattutto quando si esprimono valutazioni che somigliano a giudizi sul merito. Per esempio, ci si può chiedere se è giusto dire che, contrariamente al Vangelo, i testi sacri del giudaismo e dell'islam contengono norme a valore giuridico senza ricordare le circostanze storiche nelle quali ogni religione s'è sviluppata. È necessario ricordarsi che nella concezione islamica sia Gesù che Maometto sono considerati dei profeti che hanno incontrato una viva opposizione nell'ambiente in cui hanno predicato. L'essenziale differenza storica dal punto di vista dei fatti è che quest'opposizione si è conclusa con la crocifissione di Gesù, cosa che Maometto è riuscito a evitare fuggendo dalla Mecca. Così i compagni di Maometto riuscirono a costituire uno Stato e un sistema giuridico, mentre i sacerdoti cristiani non poterono imporsi che tre secoli dopo la scomparsa di Gesù. Ma anche loro, appena si sono impadroniti delle leve del potere dello Stato, hanno sviluppato il "diritto canonico".

In realtà, ogni volta che un gruppo umano arriva a governare e a usare la religione per legittimare il proprio potere, riesce a imporre la sua legge e a elaborare un sistema giuridico autoritario, criticabile da vari punti di vista. Per esempio, si può rimproverare al diritto ebraico e al diritto musulmano d'autorizzare la poligamia; ma nemmeno il divieto del divorzio previsto dal diritto canonico è accettabile. La difficoltà è la stessa per tutti i diritti religiosi, prodotti delle antiche civiltà. Coloro che detengono il potere utilizzano la religione per farsi obbedire; per questo le norme del diritto assumono un carattere religioso che le rende immutabili. Ci si deve di conseguenza impegnare in modo da far evolvere il diritto senza far cambiare la religione. La soluzione è la separazione tra Stato, la sfera del diritto e la politica da un lato e la religione dall'altro. In Occidente s'è imposta la laicità per uscire dall'impasse. Nel mondo musulmano si cerca una soluzione coerente con le particolarità dell'islam, una soluzione che possa consentire l'ammodernamento dello Stato e del diritto pur mantenendo l'essenziale della religione. Nell'ambito del *tourath* (il patrimonio islamico) è possibile fare la distinzione tra il divino e l'umano e, nell'ambito dei versetti coranici, tra il circostanziale e l'eterno.

Optando per una soluzione che distingua la prescrizione veramente divina da tutti i sedimenti depositati dalla storia e che permetta di rivedere il Corano collocando ogni versetto nel suo contesto, nel corso degli ultimi decenni il mondo musulmano si è evoluto molto. Così il diritto – nei suoi rami penale, commerciale, costituzionale – si è molto trasformato nella grande maggioranza dei paesi musulmani. Solo nei paesi dell'islamismo radicale (l'Iran) o dell'islamismo tradizionale (i paesi del Golfo) ci si aggrappa ancora a un diritto musulmano più che millenario. In qualsiasi caso, anche in questi paesi su molti punti si è dovuto procedere a un aggiornamento.

Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh ci promette di pubblicare prossimamente un altro libro sull'attuale legislazione degli Stati musulmani. Certamente sarà un'opera

molto importante che permetterà il raffronto tra quei paesi che hanno potuto avanzare sulla via delle riforme e quelli che si sono autocondannati all'immobilismo; così facendo, ci permetterà di misurare l'ampiezza delle riforme introdotte, le loro conseguenze sociali e il cammino che rimane ancora da fare.

Ma la via delle riforme è piena d'ostacoli. Le forze conservatrici hanno i mezzi per bloccare l'evoluzione delle società musulmane; minacciano infatti di farle arretrare. Oggi il mondo musulmano fa molto parlare di sé ed è sovente teatro di violenze che superano i suoi confini. Ciò dimostra quante sono le difficoltà che scaturiscono dalle transizioni che lo agitano.

Questo libro ha il merito di spiegare chiaramente ai lettori occidentali il diritto musulmano nella sua visione classica ed esplicitare il cammino che i popoli musulmani devono percorrere per modernizzarsi e colmare il loro ritardo storico. Allo stesso tempo, i lettori costateranno che alcuni versetti del Corano sono indubbiamente in contraddizione l'uno con l'altro, che certi *hadith* sono ugualmente incompatibili tra di loro e che ci sono dei versetti e degli *hadith* in netto contrasto gli uni con gli altri, cosa che dà luogo a interpretazioni – necessariamente umane – che devono cambiare col tempo. Comunque sia, la grande varietà di punti di vista è una ricchezza.

In conclusione, il pensiero islamico non è il regno delle certezze – certezze che sono state troppo spesso la causa di derive autoritarie e di soprusi –, ma quello dell'interrogazione continua e della ricerca costante.

Introduzione

Oggi il numero dei musulmani è stimato a circa 1,2 miliardi, ovvero il 19,4% della popolazione mondiale. Sono ripartiti come segue: 780 milioni in Asia, 380 milioni in Africa, 32 milioni in Europa, 6 milioni in Nordamerica, 13 milioni in America Latina e 3 milioni in Oceania. In quarantatré paesi, i musulmani rappresentano più del 50% della popolazione[1] e cinquantasette sono i paesi che fanno parte dell'Organizzazione della conferenza islamica[2].

Questo significa che ci sono paesi a maggioranza musulmana in cui vivono minoranze non musulmane, e minoranze musulmane in paesi a maggioranza non musulmana. Queste ultime sono in netto aumento a causa degli attuali flussi migratori, di un tasso di natalità superiore a quello dei non musulmani, dei matrimoni misti (i figli nati da questi matrimoni diventano in pratica sempre musulmani) e delle conversioni. La minoranza musulmana in Francia è per esempio la seconda religione in numero di fedeli dopo il cattolicesimo, sorpassando sia il protestantesimo sia l'ebraismo. Tuttavia non è possibile valutare il numero esatto, poiché in Francia è vietato chiedere ai cittadini la loro appartenenza religiosa. Comunque, in termini assoluti, si valuta che il numero di musulmani francesi vada dai tre ai sette milioni, su circa sessanta milioni d'abitanti[3].

I movimenti islamisti nei paesi arabo-musulmani rivendicano l'applicazione integrale del diritto musulmano come elemento della loro fede. Anche le minoranze musulmane dei paesi occidentali stanno formulando un numero sempre più grande di rivendicazioni, affinché i paesi ospitanti adattino le loro norme e leggi alle esigenze religiose dei musulmani. Purtroppo questo crea numerosi problemi, in particolare perché alcune norme musulmane violano i diritti dell'uomo come sono definiti nei trattati internazionali.

Per capire queste rivendicazioni e i problemi che sollevano, occorre conoscere le basi (*usul*) del diritto musulmano, una materia che tutti gli studenti di scienze religiose e giuridiche nei paesi arabo-musulmani devono studiare. Senza queste conoscenze, qualsiasi dialogo tra musulmani e non musulmani è condannato a un vicolo cieco e all'incomprensione.

Come l'albero che ha radici e rami, il diritto musulmano si divide sommariamente in due parti.

– *Usul al-fiqh* (i fondamenti o radici del diritto): questa parte risponde alle domande "Chi fa la legge?", "Dove si trova la legge?", "Come capirla?", "Che contiene?", "Qual è il suo obiettivo?", "A chi è destinata e chi ne trae profitto?", "La legge si applica sempre e ovunque?". Al-Shafi'i (d. 820) è considerato uno

[1] http://www.bdsr.org/islam.htm.

[2] V. la lista in: http://www.oic-oci.org/index_french.asp.

[3] http://www.religioscope.com/info/articles/015_islam_france_c.htm.

dei fondatori della scienza delle basi del diritto con il suo famoso libro *Al-Risalah*[1].

– *Furu' al-fiqh* (i rami del diritto): questa parte si occupa delle relazioni dell'essere umano con la divinità (la professione di fede, la preghiera, l'elemosina legale, il digiuno del Ramadan e il pellegrinaggio) e con i suoi simili (il diritto di famiglia, il diritto di successione, i contratti, il diritto penale, il potere statale, le relazioni internazionali, le questioni della guerra ecc.).

Qui ci occuperemo soltanto dei fondamenti del diritto, ricorrendo a volte a sue applicazioni nei rami del diritto. Ci baseremo soprattutto su dei corsi tenuti in varie facoltà di Giurisprudenza e di Diritto musulmano nei paesi arabi. Questi corsi propongono le lezioni degli autori classici musulmani e riflettono il punto di vista ufficiale delle autorità religiose o dello Stato da cui queste facoltà dipendono, senza prendere in considerazione i dibattiti che travagliano le società musulmane. Per questo motivo, li integreremo con testi scritti da musulmani che non appartengono al quadro istituzionale esistente. In questo modo potremo tracciare l'evoluzione del pensiero musulmano in questi paesi.

Questo libro si rivolge a giuristi, teologi, politici e funzionari governativi e non governativi che si confrontano con il mondo musulmano. Ma poiché le questioni legate all'islam hanno dei risvolti mediatici sempre più importanti, il libro sarà d'interesse anche per il grande pubblico. A questo proposito abbiamo fatto ricorso a una presentazione che facilita la lettura, riportando in caratteri più piccoli i dettagli che possono interessare solamente gli specialisti.

Certamente questo libro non potrà soddisfare tutti, ma l'autore resta aperto a qualsiasi osservazione costruttiva da parte delle lettrici e dei lettori, tanto musulmani che non musulmani.

Prima di concludere questa introduzione, voglio ringraziare Daniela Bigatti, Felix Galletta, Maria De Falco Marotta, Pierre Rossi, Stefano Meschini, Marta Arena e Enrica Schivardi che hanno contribuito alla correzione di questo libro. Ringrazio anche l'Istituto svizzero di diritto comparato di Losanna, le cui risorse documentarie sono state indispensabili alla redazione del libro. Tuttavia, le opinioni qui espresse sono dell'autore e non rispecchiano necessariamente quelle dell'Istituto o dei correttori.

[1] Versione araba e traduzione inglese e francese nella bibliografia.

Parte I. Il legislatore

La prima domanda che si pongono i giuristi musulmani è d'ordine teologico e filosofico: chi fa la legge? La risposta a questa domanda ha orientato il pensiero musulmano nel corso dei secoli ed è alla base delle rivendicazioni dei musulmani nei paesi islamici e occidentali.

Capitolo I.
Il potere legislativo appartiene a Dio

I. Origine divina della legge

Ci sono tre modi di concepire la legge:

- Come emanazione di un dittatore.
- Come emanazione del popolo, per via democratica diretta o indiretta.
- Come emanazione di Dio, rivelazione fatta direttamente tramite un profeta o indirettamente mediante l'intervento delle autorità religiose che sono ritenute rappresentanti di Dio sulla terra.

Concepire la legge come emanazione della divinità è proprio degli ebrei e dei musulmani, per non citare che questi due gruppi, mentre tra i cristiani è quasi inesistente. Per capire le differenze che esistono tra ebrei, musulmani e cristiani dobbiamo brevemente riassumere gli elementi che caratterizzano le tre comunità.

1) Concezione ebraica

Per gli ebrei, la legge si trova nella Bibbia, in particolare nei primi cinque libri che Mosè avrebbe ricevuto da Dio e trasmesso al suo popolo. Mosè fu un capo di Stato e in quanto tale aveva l'incarico di governare la sua società. Non lo faceva a nome suo, ma in nome della divinità che gli aveva trasmesso la legge. Questa legge rivelata s'impone al credente ebreo sempre e ovunque.

Alla Bibbia si aggiunsero la Mishnah (redatta tra il 166 e il 216 d.C.) e il suo commento, il Talmud (di cui si conoscono due versioni: quello di Gerusalemme, redatto a Tiberiade verso la fine del IV secolo d.C., e quello di Babilonia, redatto a Babilonia verso il V secolo d.C.). Insieme, la Mishnah e il Talmud costituiscono la Bibbia orale e contengono gli insegnamenti delle autorità religiose ebraiche.

Si legge nella Bibbia:

> Vi preoccuperete di mettere in pratica tutto ciò che vi comando; non vi aggiungerai nulla e nulla ne toglierai (Dt 13:1).
>
> Le cose occulte appartengono al Signore nostro Dio, ma le cose rivelate sono per noi e per i nostri figli, sempre, perché pratichiamo tutte le parole di questa legge (Dt 29:28).
>
> È una legge perenne di generazione in generazione, in tutti i luoghi dove abiterete (Lv 23:14).

Invocando questi versetti, Maimonide, il più grande teologo e filosofo ebreo morto al Cairo nel 1204, scrisse: "È una nozione chiaramente esplicitata nella legge che quest'ultima resta d'obbligo eterno nei secoli dei secoli, senza alcuna possibilità di variazione, riduzione, né complemento". Chi pretenda il contrario dovrebbe, secondo Maimonide, "essere messo a morte per strangolamento". Questa punizione è prevista anche per chi abolisse un qualsiasi comandamento ricevuto dalla tradizione orale, e nei confronti di chi ne desse un'interpretazione diversa dall'interpretazione tradizionale, anche se questi producesse un segno che dimostra che è un profeta inviato da Dio[1].

2) Concezione cristiana

Benché sia nato e cresciuto all'interno della tradizione ebraica, Gesù non ha mai aderito in modo incondizionato alla legge derivata dalla Bibbia.

A titolo d'esempio, quando gli scribi e i farisei gli portarono una donna sorpresa in flagrante delitto d'adulterio e gli chiesero che cosa pensasse dell'applicazione della pena di lapidazione prevista dalla legge di Mosè (Lv 20:10; Dt 22:22-24), Gesù rispose: "Chi di voi è senza peccato scagli per primo la pietra contro di lei". Ma quelli, udito ciò, se ne andarono uno per uno, cominciando dai più anziani fino agli ultimi. Rimase solo Gesù con la donna là in mezzo. Alzatosi, allora Gesù le disse: "Donna, dove sono? Nessuno ti ha condannata?" Essa rispose: "Nessuno, Signore". E Gesù le disse: "Neanch'io ti condanno; va' e d'ora in poi non peccare più" (Gv 8:4-11). In un altro caso, uno della folla gli disse: "Maestro, di' a mio fratello che divida con me l'eredità". Ma egli rispose: "O uomo, chi mi ha costituito giudice o mediatore sopra di voi?". E disse loro: "Guardatevi e tenetevi lontano da ogni cupidigia, perché anche se uno è nell'abbondanza, la sua vita non dipende dai suoi beni" (Lc 12:13-15). Che egli revochi la legge del taglione è un fatto significativo (Mt 5:38-39), come lo sono le famose parole che Gesù pronunciò: "Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio" (Mt 22:21) e che servono di base per la separazione tra Stato e religione.

Poiché i Vangeli e gli scritti degli apostoli contengono poche norme giuridiche, i cristiani ripiegarono sul diritto romano. Per il giureconsulto Gaio (d. v. 180 d.C.) la legge è "ciò che il popolo prescrive e stabilisce" (*Lex est quod populus iubet atque constituit*)[2]. È in base a questa concezione della legge che nacque e si sviluppò il moderno sistema democratico.

3) Concezione musulmana

Il messaggio di Maometto rappresenta un ritorno alla vecchia concezione biblica della legge, di cui riprende numerose norme (ad esempio la legge del taglione: 2:178-179 e 5:45). Questo spiega perché i giuristi musulmani utilizzino il termine "legislatore" per designare esclusivamente Dio, il solo che sia in grado di fissare le leggi. Questa concezione è tratta direttamente dal Corano, in cui si legge:

---

1 Maïmonide: Le livre de la connaissance, p. 97-98.
2 Gaius: Institutes, I.3.

> Mi baso su una prova chiara da parte del mio Signore - e voi la tacciate di menzogna - non ho in mio potere quello che volete affrettare: il giudizio appartiene solo ad Allah. Egli espone la verità ed è il migliore dei giudici (6:57).
>
> O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero, se credete in Allah e nell'Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l'interpretazione più sicura (4:59).

Sempre secondo il Corano, è Dio che decide ciò che è lecito e ciò che non lo è:

> Di': "Cosa pensate del cibo che Allah ha fatto scendere per voi e che dividete in illecito e lecito?". Di': "È Allah che ve l'ha permesso oppure inventate menzogne contro Allah?" (10:59).
>
> Di': "Cosa pensate del cibo che Allah ha fatto scendere per voi e che dividete in illecito e lecito?". Di': "È Allah che ve l'ha permesso oppure inventate menzogne contro Allah?" (16:116).
>
> O voi che credete, non vietate le cose buone che Allah vi ha reso lecite. Non eccedete. In verità Allah non ama coloro che eccedono. Mangiate le cose buone e lecite che Allah vi ha concesso e temete Allah, Colui nel Quale credete (5:87-88).

Citando il versetto 6:57, Khallaf scrive:

> I dottori della legge musulmani riconoscono all'unanimità che Dio è il supremo legislatore, che è lui la fonte dei precetti, che questi siano stati enunciati esplicitamente nei testi rivelati ai suoi profeti, in particolare a Maometto, o che i dottori della legge li abbiano tratti o dedotti usando il meccanismo dell'analogia[1].

Questa concezione della legge è illustrata dall'atteggiamento di Maometto in un caso d'adulterio simile a quello che affrontò Gesù. Due adulteri, entrambi ebrei, furono portati davanti a Maometto, che s'informò della pena prevista nella Bibbia. Gli ebrei gli dissero che la Bibbia prevedeva la lapidazione (Lv 20:10; Dt 22:22-24), ma che la loro comunità aveva deciso di cambiare la norma perché era applicata soltanto ai poveri. Al posto di questa sentenza, la comunità aveva deciso d'annerire il viso dei colpevoli col carbone, condurli in processione e di flagellarli, indipendentemente dal loro stato sociale. Maometto rifiutò la modifica e ritenne che fosse suo dovere far rispettare la norma di Dio. Recitò allora il versetto: "Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha fatto scendere, questi sono gli iniqui" (5:47)[2].

Etimologicamente, il termine islam significa sottomissione ed è il nome dato alla religione dei seguaci di Maometto. Questi ultimi si chiamano *muslimun* (i sottomessi). L'islam quindi proclama la sottomissione dell'uomo alla volontà di Dio che è espressa nel Corano e nelle tradizioni[3] di Maometto. Queste sono le due fonti

---

[1] Hallaf: Les fondements, p. 145.

[2] V. Muslim, detto 3212; Al-Tirmidhi, detto 3157; Abu-Da'ud, detti 3857 e 3858; Ibn-Majah, detto 2548; Ahmad, detti 2250, 4437 e 17794.

[3] Si traduce con "tradizioni" il termine arabo hadith. Esso indica non soltanto detti e dichiarazioni di Maometto, ma soprattutto tutti quegli avvenimenti in cui il comportamento del Profeta costituisce

principali del diritto musulmano, di cui parleremo nei capitoli seguenti. A tale proposito il Corano dice:

> Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha fatto scendere, questi sono i miscredenti, (...), questi sono gli ingiusti, (...) questi sono gli iniqui (5:44, 45, 47).
>
> Quando Allah e il Suo Inviato hanno decretato qualcosa, non è bene che il credente o la credente scelgano a modo loro. Chi disobbedisce ad Allah e al Suo Inviato palesemente si travia (33:36).
>
> Quando i credenti sono chiamati ad Allah e al Suo Inviato affinché egli giudichi tra loro, la loro risposta è "Ascoltiamo e obbediamo". Essi sono coloro che prospereranno!" (24:51).

Otto secoli dopo Maimonide, lo sceicco Muhammad Mitwalli Al-Sha'rawi (d. 1998), eminente personalità religiosa e politica egiziana, morto al Cairo nel 1998, condivide in pratica la stessa concezione della legge del suo compatriota ebreo. Spiega che la rivelazione è venuta per sciogliere i nodi delle questioni che contrappongono gli uomini, liberandoli così dall'obbligo di risolverle con la discussione o con estenuanti e ripetitive esperienze. Il musulmano non deve cercare soluzioni ai suoi problemi al di fuori dell'islam, poiché l'islam propone soluzioni che sono eterne e buone in assoluto[1]. Lo sceicco aggiunge:

> Se fossi il responsabile di questo paese o la persona incaricata d'applicare la legge di Dio, darei un termine di un anno a quello che rifiuta l'islam, concedendogli il diritto di dire che egli non è più musulmano. Allora lo dispenserei dall'applicazione del diritto musulmano e lo condannerei a morte come apostata[2].

La minaccia di morte emessa da Al-Sha'rawi non è semplice retorica. Contro il giudice libico Mustafa Kamal Al-Mahdawi è stato istruito un processo che è durato molti anni poiché in un suo libro – La prova mediante il Corano[3], (in arabo) – metteva in dubbio la *Sunnah* di Maometto e certe norme musulmane. La Corte d'appello di Benghazi ha finito per proscioglierlo il 27 giugno 1999, con molta probabilità per motivi politici, ma ha proibito la distribuzione o la ristampa del libro. Anche Rashad Khalifa mise in dubbio la *Sunnah* e per questo è stato accusato d'apostasia, ma ha avuto meno fortuna d'Al-Mahdawi perché è stato assassinato nel 1990[4]. Mahmud Muhammad Taha, fondatore dei "Fratelli repubblicani" in Sudan, ha teorizzato che solo la prima parte del Corano, quella rivelata alla Mecca, è di carattere obbligatorio, mentre la seconda, quella rivelata a Medina, fu dettata da fattori congiunturali e politici. Per questo è stato condannato a morte da un tribuna-

---

un modello di riferimento da imitare per il credente. La regola non è qui annunciata verbalmente ma deriva dalla ripetizione e dall'imitazione del comportamento esemplare. L'insieme delle tradizioni compone la Sunnah. La creazione del fenomeno giuridico mediante l'imitazione del Profeta è uno snodo fondamentale in ciò che viene definito "diritto musulmano".

1 Al-Sha'rawi: Qadaya islamiyyah, p. 35-39.

2 Ibid., p. 28-29.

3 Al-Mahdawi: Al-bayan bil-Qur'an.

4 Rashad Khalifa ha elaborato la sua teoria nel suo libro: Quran, hadith and islam.

le sudanese e impiccato il 18 gennaio 1985[1]. Faraj Fodah è stato assassinato l'8 giugno 1992 da un musulmano fondamentalista per aver attaccato nei suoi scritti l'applicazione del diritto musulmano. Il professor Abu-Zayd dell'Università del Cairo ha voluto dare un'interpretazione liberale al Corano e per questo un gruppo fondamentalista ha intentato un processo contro di lui per apostasia. La causa è giunta sino alla Corte di Cassazione, che il 5 agosto 1996 ha confermato la sua condanna[2], e ha richiesto la separazione dell'uomo da sua moglie, poiché come apostata non poteva essere sposato a una musulmana. La coppia ha dovuto fuggire dall'Egitto e ha chiesto asilo politico nei Paesi Bassi, per timore d'essere uccisa.

L'obbligo d'applicare il diritto musulmano, e le inevitabili conseguenze del rifiuto, possono riguardare un numero illimitato di materie, comprese quelle soggette a controversia. Per dare un esempio estremo, Jad-al-Haq, lo sceicco dell'Università dell'Azhar (d. 1996), dichiarò in una *fatwa* (decisione religiosa) nel 1994:

> Se una regione cessa, di comune accordo, di praticare la circoncisione maschile e femminile, il capo di Stato deve dichiararle guerra perché la circoncisione fa parte dei riti e delle specificità dell'islam. Ciò significa che le circoncisioni maschile e femminile sono obbligatorie[3].

4) La sovranità popolare: concetto assente

La posizione musulmana descritta prima ha come corollario il fatto che nei paesi musulmani il concetto di "sovranità popolare" non esiste. Eppure tale concetto è inerente alla nozione di democrazia.

Al-'Ayli, autore contemporaneo, respinge categoricamente l'idea che il potere legislativo appartenga alla nazione. Per lui, esso appartiene solamente a Dio. A tale proposito scrive che nel sistema islamico la nazione non può contraddire una norma del testo sacro o della *Sunnah* o concludere un atto le cui condizioni siano contrarie a essi, e questo a prescindere da qualsiasi consenso che possa esistere tra i governanti di tale nazione". "Nell'islam non esiste un organo la cui opinione prevale in caso di litigio. L'islam non conosce né maggioranza né minoranza. Non si può far ricorso al giudizio della nazione per legittimare il potere politico [...], ma a Dio e al suo messaggero. La nazione e i suoi dirigenti non detengono alcun potere legislativo; questi possono solo ricorrere a Dio e al suo messaggero per dedurre delle norme[4]".

Il compito dello Stato è quindi d'applicare il diritto musulmano che Dio ha ordinato di seguire. Lo Stato non può abrogare il diritto che è stato rivelato, perché solo un'altra rivelazione potrebbe farlo[5]. Questa si chiama teoria della gerarchia delle

---

1 Su questo pensatore sudanese, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Droit familial des pays arabes, p. 39-41. Testo e commento del giudizio in: Kabbashi, p. 80-96 (l'autore è il giudice che ha condannato Taha).

2 Decisione pubblicata in: Al-Mujtama' al-madani (il Cairo), settembre 1996.

3 V. Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 6.

4 Al-'Ayli: Al-hurriyyat, p. 214-216.

5 'Odah: Al-islam wa-awda'una al-qanuniyyah, p. 62.

norme[1]. Per questo motivo, anche se molti paesi musulmani hanno abbandonato il diritto musulmano, in parte o interamente, non hanno potuto abrogarlo. Il diritto musulmano è semplicemente messo da parte, con il rischio costante di vederlo ricomparire.

Gli autori musulmani che accettano di parlare della sovranità popolare ne hanno però fissato i limiti:

– Se la questione da regolare è prevista in un testo autentico e chiaro del Corano o della *Sunnah*, la nazione non può fare altro che sottomettersi.
– Se il testo si presta a più di un'interpretazione, la nazione può cercare autonomamente una soluzione in base alla sua comprensione del testo, scegliendo così un'interpretazione al posto di un'altra.
– Se il Corano o la *Sunnah* tacciono su certe questioni, la nazione è libera di stabilire la norma che le conviene, a condizione però che quest'ultima rispetti lo spirito del diritto musulmano e le sue norme generali e che non sia contraria a una norma musulmana già in vigore[2].

Alla luce di quanto detto, si può dire che più un libro sacro porta il peso delle sue norme e leggi, meno grande è il margine di manovra dei suoi fedeli. Inevitabilmente essi non possono gestire la loro vita come vogliono. D'altra parte, che con le sue nuove norme esso avrebbe creato delle difficoltà era già esplicito nel Corano. Si legge nel versetto 5:101:

> O voi che credete, non fate domande su cose che, se vi fossero spiegate, vi dispiacerebbero. Se farete domande in proposito, vi saranno spiegate dopo che il Corano sarà disceso [per intero]. Allah vi perdonerà, poiché Allah è perdonatore, paziente.

È da segnalare che per i pensatori musulmani il diritto musulmano stabilito da Dio è completo e perfetto. Come prova, il professor Mahmud Al-Khaldi cita il seguente versetto coranico: "Abbiamo fatto scendere su di te il Libro, che spiegasse ogni cosa, guida e misericordia e lieta novella per i musulmani" (16:89). Lo stesso autore cita l'esegesi d'Al-Tabari (d. 923), che dice: "tutto ciò che la gente ha bisogno di sapere per quanto riguarda ciò che è permesso e ciò che è vietato, la ricompensa e la punizione". Citando il Corano, aggiunge: "Oggi ho reso perfetta la vostra religione, ho completato per voi la Mia grazia e Mi è piaciuto darvi per religione l'Islam" (5:3)[3].

La differenza tra la concezione occidentale e quella musulmana della legge si riflette nella diversità dei sistemi dei diritti dell'uomo. La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e gli altri documenti internazionali, soprattutto d'ispirazione occidentale, non nominano Dio. Ogni tentativo d'aggiungere un riferimento a Dio in questi documenti è stato un insuccesso. Questo non è il caso delle dichiarazioni

---

1 Secondo questa teoria, una norma può essere abrogata soltanto da una norma di valore uguale o superiore. Essendo superiore a ogni legge umana, la legge rivelata può essere abrogata soltanto da una successiva legge rivelata.

2 'Abd-al-Karim: Al-dawlah wal-siyadah, p. 227-228; 'Ali: Mabda' al-mashru'iyyah, p. 216-224.

3 Al-Khaldi: Naqd al-nidham al-dimuqrati, p. 156-157.

musulmane sui diritti dell'uomo[1]. Così, la Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo adottata nel 1981 dal Consiglio islamico (con sede a Londra) afferma ripetutamente che i diritti dell'uomo si basano sulla volontà divina. All'inizio del preambolo si legge: "Da quattordici secoli, l'Islam ha definito, con Legge divina, i diritti dell'uomo, nel loro insieme nonché nelle loro implicazioni".

I considerando del preambolo aggiungono:

> Forti della nostra fede nel fatto che [Dio] è il padrone sovrano di tutte le cose nella vita presente come nell'altra vita [...].
>
> Forti della nostra convinzione che l'intelletto umano è incapace d'elaborare la via migliore senza la guida di Dio e la sua rivelazione.
>
> Noi, Musulmani, [...] proclamiamo questa Dichiarazione, fatta in nome dell'Islam, dei diritti dell'uomo come dedotti dal nobilissimo Corano e dall'incorrotta Tradizione profetica (la *Sunnah*).
>
> A tale titolo, questi diritti si presentano come diritti eterni non suscettibili di soppressione o rettifica, abrogazione o annullamento. Sono diritti che sono stati definiti dal Creatore – sia lode a Lui – e che nessun essere umano, chiunque egli sia, ha il diritto d'annullare o sminuire.

II. L'uomo può stabilire una legge?

Fare una legge significa determinare ciò che è bene e ciò che è male, ciò che si deve fare e ciò che si deve evitare. I giuristi e i filosofi musulmani si sono posti la questione se l'essere umano può giungervi con l'uso della ragione o se al contrario occorre un intervento divino per guidarlo nel suo giudizio. Nel pensiero musulmano si trovano tre correnti: mu'taziliti, ash'ariti, maturiditi.

I mu'taziliti, il cui capofila fu Wasil Ibn-'Ata (d. 748), affermano che la bellezza e la bruttezza sono inerenti alla natura d'ogni azione, che non sono affatto l'effetto della legislazione, né sono da essa stabilite. Secondo i mu'taziliti, la legislazione ordina un'azione perché è bella in se stessa (per sua natura). La bellezza e la bruttezza procedono dalla ragione umana, che ne è la causa e il giudice. Nonostante il silenzio della legge, la ragione ci costringe a considerare le cose come tali. Dio ha il dovere d'ordinare agli uomini le azioni che sono a loro vantaggio e giovamento. La legge non fa che registrare e indicare le azioni che la ragione umana caratterizza come belle o brutte. Così, per i mu'taziliti quei popoli che non hanno ricevuto dei messaggi religiosi sono responsabili dei loro atti dinanzi a Dio alla stregua di quelli che li hanno ricevuti. Essi rispondono dinanzi a Dio del bene e del male che hanno compiuto. Tuttavia, alcuni atti trascendono la ragione ed è la rivelazione che li definisce buoni o cattivi; così è la rivelazione che fissa il digiuno e la preghiera e determina le loro condizioni di validità.

Per gli ash'ariti, il cui capofila fu Abu-al-Hasan Al-Ash'ari (d. 935), la ragione umana da sola è incapace di conoscere e di comprendere le prescrizioni divine. Bisogna che l'uomo sia aiutato da messaggeri di Dio che gliele spiegano. L'invio

[1] Il mondo arabo-musulmano ha elaborato le proprie dichiarazioni di diritti dell'uomo. Alcune di queste dichiarazioni si vogliono conformi al diritto islamico. Il lettore può trovare la traduzione integrale di undici dichiarazioni in Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh, annessi 1-11, p. 462-522.

di profeti e di messaggeri è dunque necessario, perché solo loro possono insegnarci a conoscere il giudizio di Dio e a obbedire alla sua volontà. Nel giudicare, la ragione umana varia da una persona a un'altra. A volte essa è incostante nella medesima persona; ciò che le sembra bene e giusto in un momento le può sembrare brutto e ingiusto in un altro. Questa incostanza, alla quale si aggiunge l'influenza della passione e delle sensazioni, ci impedisce di dire che ciò che è bene per la ragione è bene anche per Dio e viceversa. Perciò, l'essere umano risponde dei suoi atti davanti a Dio soltanto dopo avere ricevuto il suo messaggio tramite un messaggero o un profeta. Così, se un individuo o una società non hanno ricevuto messaggi divini e vivono isolati dal resto del mondo, non sono responsabili davanti a Dio del bene o del male che compiono. Essi non saranno né ricompensati, né puniti. È il caso dei popoli che hanno vissuto prima dell'arrivo delle religioni. A questo proposito, il Corano dice:

> Non castigheremo alcun popolo senza prima inviar loro un messaggero (17:15).

I maturiditi, il cui capofila fu Abu-Mansur Al-Maturidi (d. 944), presentano una via mediana tra le due precedenti scuole. Essi ammettono che si possa fare ricorso alla ragione per distinguere tra il bene e il male, ma aggiungono che la ragione non può servire da criterio per valutare il merito di un'azione, perché non tutti abbiamo i medesimi parametri per giudicare. Inoltre, non tutti condividiamo la stessa nozione di ragione e quindi non c'è un criterio valido per tutti. E anche se si può lodare un atto perché si considera buono e condannarne un altro perché sembra cattivo su questa terra, non è certo che il giudizio espresso nei confronti di questi atti in questa vita sia lo stesso nell'aldilà. Il messaggio divino trasmesso dai profeti è dunque necessario per ovviare alla debolezza della ragione umana e permetterci così di distinguere il bene dal male secondo la volontà divina.

Commentando queste correnti del pensiero musulmano, Khallaf (d. 1956) scrisse:

> Queste differenze nella valutazione del ruolo della ragione hanno conseguenze soltanto per quanto riguarda i popoli che non hanno ricevuto una rivelazione. Infatti, i dottori della legge considerano all'unanimità che per gli altri è il messaggio dei profeti e non la ragione umana a costituire il criterio che consente di distinguere il bene dal male: la buona azione è quella che Dio ordina e ricompensa, e la cattiva è quella che egli proibisce e punisce[1].

Questo significa che nella società musulmana la legge non può essere opera degli esseri umani, ma solo di Dio. Questo principio rileva la centralità del ruolo dei profeti nella gestione degli affari della società.

Ibn-Khaldun (d. 1406), pensatore musulmano a tendenza materialista, fu il primo filosofo musulmano ad accettare l'esistenza di un potere laico retto dalle leggi fatte dai suoi saggi, e dunque non rivelate tramite i profeti. Egli giunse a questa conclusione grazie all'osservazione. Osservò che le società a lui contemporanee che non avevano leggi religiose erano molto più numerose di quelle che ne avevano. Queste società però prosperavano e non erano per niente in preda all'anarchia. Perciò concluse che agli uomini non era indispensabile un potere teocratico per organizzarsi

---

1 Hallaf: Les fondements, p. 148.

in società[1]. Per gli Arabi Ibn-Khaldun fa tuttavia un'eccezione poiché, come scrisse,

> a causa della loro innata selvatichezza, durezza, orgoglio, ambizione e gelosia, [gli arabi] sono, fra tutti i popoli, quelli che meno accettano l'autorità degli altri. Di rado, le loro aspirazioni tendono verso un solo scopo. Perché si moderino e perdano il loro carattere altero e geloso, [agli Arabi] occorre l'influenza della legge religiosa, sia che quest'ultima venga dalla profezia o dalla santità. Possono così più facilmente sottomettersi e unirsi grazie alla loro comunità religiosa. Così durezza e orgoglio si cancellano e l'invidia e la gelosia si fermano[2].

Il Corano sembra confermare l'idea d'Ibn-Khaldun:

> Se avessi speso tutto quello che c'è sulla terra, non avresti potuto unire i loro cuori; è Allah che ha destato la solidarietà tra loro. Allah è eccelso, saggio (8:63).

> Aggrappatevi tutti insieme alla corda d'Allah e non dividetevi tra voi e ricordate la grazia che Allah vi ha concesso: quando eravate nemici è Lui che ha riconciliato i cuori vostri e per grazia Sua siete diventati fratelli. E quando eravate sul ciglio di un abisso di fuoco, è Lui che vi ha salvati (3:103).

Anche ammettendo che una società laica possa emergere senza una base profetica – eccezion fatta per gli arabi –, per Ibn-Khaldun una società teocratica è sempre preferibile. Egli spiegò la sua preferenza facendo un distinguo tra le società gestite in vista del loro successo temporale e quelle organizzate per garantire la salvezza dei loro membri. Questa salvezza, per lui, può essere garantita solo se la società è governata da princìpi teocratici, secondo una legge divina. A tal proposito scrisse:

> Lo scopo dell'esistenza umana non è soltanto il benessere materiale. Questo mondo è vanità e futilità. Finisce nella morte e l'estinzione [...]. È da biasimare tutto ciò che è dettato solo da considerazioni politiche, senza l'intervento superiore della legge religiosa [...]. Il legislatore (Dio) sa meglio delle moltitudini quello che è buono per loro, nella misura in cui si tratta di loro problemi spirituali [...]. Le leggi degli uomini riguardano soltanto gli interessi temporali: "Essi conoscono [solo] l'apparenza della vita terrena e non si curano affatto dell'altra vita" (30:7). Al contrario, l'intenzione del legislatore divino nei confronti dell'umanità è di garantirne la felicità nell'altra vita[3].

In un'enciclopedia pubblicata dal ministero egiziano del *Waqf* si legge:

> Coloro che ragionano bene sono unanimi nel dire che la ragione e la scienza umana non possono in alcun modo sostituire la funzione d'indirizzo dei Messaggi rivelati da Dio, e ciò indipendentemente dal sapere razionale dei saggi e dei pensatori. La loro saggezza, la loro conoscenza e la loro scienza sono delle opinioni umane lacunose e delle semplici congetture [...]. In tutti i casi, sono soggetti a sbagli e divergenze, e i loro giudizi rimangono relativi. Chi può allora arbitrare in caso di divergenze inerenti alle opinioni che nascono da questi sfor-

---

[1] Ibn-Khaldoun: Discours sur l'histoire universelle, p. 89.
[2] Ibid., p. 298.
[3] Ibid., p. 368-369.

> zi razionali? È in questi casi che si concretizza la necessità della rivelazione e della chiarificazione profetica, per mettere fine ai conflitti e alle divergenze, come dice Dio: "Abbiamo fatto scendere il Libro su di te, affinché tu renda esplicito quello su cui divergono [e affinché esso sia] guida e misericordia per coloro che credono" (16:64)[1].

La logica che questo sistema di pensiero sottintende ha un problema di base: è vero che la legge viene da Dio? O piuttosto non è Dio serve da pretesto a quelli che vogliono il potere in modo da imporre la loro volontà sul popolo e gli individui, privandoli così della libertà di gestire la propria vita? Per un credente musulmano, questa questione non si pone nemmeno, perché significherebbe sovvertire le basi stesse della sua fede.

III. Confondere il diritto e la religione

Alla luce di quanto è stato finora detto, si costata che nel discorso musulmano "diritto" e "religione" si confondono già sul piano terminologico.

1) Religione

Il termine "religione" (*din*), in arabo come nelle altre lingue semitiche, significa "sottomissione", "il giudizio finale", "il debito" ecc. In senso tecnico, i giuristi definiscono la religione come "il sistema divino che conduce chi lo segue sulla retta via, alla virtù in questa vita e alla salvezza nell'altra[2]". La religione comprende così non soltanto le questioni cultuali, ma anche le questioni giuridiche.

2) *Shari'ah*

Il termine *shari'ah* è utilizzato per designare il diritto musulmano. Etimologicamente significa "il cammino che conduce all'abbeveratoio, al corso d'acqua che non si prosciuga". Ancora oggi, si utilizza il termine *shari'* per indicare la strada. Sotto varie forme è citato quattro volte nel Corano per indicare le prescrizioni, la legislazione:

> Su di te abbiamo fatto scendere il Libro con la Verità, a conferma della Scrittura che era scesa in precedenza e lo abbiamo preservato da ogni alterazione. Giudica tra loro secondo quello che Allah ha fatto scendere, non conformarti alle loro passioni allontanandoti dalla verità che ti è giunta. A ognuno di voi abbiamo assegnato una via (*shir'ah*) e un percorso (*minhaj*) (5: 48).
>
> [Egli] ha stabilito per voi, nella religione, la stessa via che aveva raccomandato a Noè, quella che riveliamo a Te, [o Muhammad,] e che imponemmo ad Abramo, a Mosè e a Gesù: "Assolvete al culto e non fatene motivo di divisione" (42:13).
>
> Hanno forse associati che, a proposito della religione, abbiano stabilito per loro una via che Allah non ha consentito? Se non fosse stata presa la Decisione finale, già sarebbe stato giudicato tra loro! Gli ingiusti avranno doloroso castigo (42:21).

---

1 Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 16.
2 Qasim: Mabadi', p. 20.

> Demmo loro prove evidenti del [Nostro] Ordine; non si divisero, astiosi gli uni con gli altri se non dopo che giunse loro la scienza. In verità nel Giorno della Resurrezione il tuo Signore giudicherà tra di loro, a proposito delle loro divergenze. In seguito ti abbiamo posto sulla via dell'Ordine (*shar'*). Seguila e non seguire le passioni di coloro che non conoscono nulla (45:17-18).

Un autore musulmano moderno definisce la *shari'ah* come:

> Le norme trasmesse dalla rivelazione a Maometto che migliorano lo stato della gente per quanto riguarda la loro vita sulla terra e l'altra vita, che siano norme d'ordine dogmatico, cultuale o etico[1].

3) *Fiqh*

Etimologicamente il termine *fiqh* significa "comprensione", "sapere". Il Corano utilizza venti volte[2], con questo significato, i termini derivati da questa parola. Presso i giuristi musulmani, *fiqh* indica il sapere supremo, il sapere religioso che permette di conoscere i diritti e i doveri dell'uomo. In questo senso è sinonimo di *shari'ah*. L'art. 1 del codice ottomano *Majallat* definisce il *fiqh* come "la conoscenza delle questioni pratiche del diritto musulmano (*al-masa'il al-shar'iyyah al-'amaliyyah*)"; aggiunge che "le disposizioni del *fiqh* si riferiscono alla vita futura e comprendono materie di culto (*'ibadat*). Queste ultime riguardano anche la vita temporale e si dividono in tre categorie: il matrimonio, le transazioni (*mu'amalat*) e le sanzioni".

Il dotto religioso che si occupa del diritto musulmano è chiamato *faqih*. Il *faqih* non si occupa solo degli aspetti temporali (per esempio, i contratti di vendita), ma anche di quelli religiosi (per esempio, come compiere la preghiera e il pellegrinaggio). Il Corano incita la gente a informarsi e a informare gli altri in materia di religione:

> I credenti non vadano in missione tutti insieme. Perché mai un gruppo per ogni tribù, non va a istruirsi nella religione, per informarne (*yatafaqqahu*) il loro popolo quando saranno rientrati, affinché stiano in guardia? (9:122).

Come accennato sopra, il diritto musulmano non riconosce il principio di sovranità popolare. Il diritto musulmano parte da basi esterne all'uomo, indipendenti dalla sua volontà: il Corano e la *Sunnah*. Ciò nonostante, queste due fonti non comportano testi sistematizzati e ordinati e non coprono tutti gli aspetti degli atti religiosi e temporali dell'essere umano. La sistematizzazione e lo sviluppo delle norme contenute in queste due fonti furono l'opera di giuristi musulmani nei primi secoli dell'era musulmana. Questi giuristi non pretendevano di fare opera di legislazione, ma solo di deduzione.

Sulla base di questo fatto storico, alcuni autori musulmani contemporanei hanno tentato di distinguere tra *shari'ah* e *fiqh*. La *shari'ah* si limita, per costoro, alle sole norme previste dal Corano e dalla *Sunnah*, mentre il *fiqh* è tutto il quadro normativo che i giuristi hanno sviluppato da queste due fonti. Certi autori sono andati an-

---

[1] Ibid., p. 22.

[2] 4:78; 6:25; 6:65; 6:98; 7:179; 8:65; 9:81; 9:87; 9:122; 9:127; 11:91; 17:44; 17:46; 18:57; 18:93; 20:28; 48:15; 59:13; 63:3; 63:7.

cor più lontano, escludendo la *Sunnah* (la tradizione di Maometto) dalla definizione di *shari'ah*. L'obiettivo di queste due correnti – di cui parleremo più dettagliatamente[1] – è di limitare la portata del diritto musulmano in modo da attribuire all'uomo maggiore libertà nel determinare le norme che governano la sua vita. Ma questa corrente è rimasta minoritaria ed è stata oggetto di critiche e d'anatemi da parte delle autorità religiose musulmane. Alcuni dei loro esponenti hanno anche pagato con la vita per questa loro audacia. Ritorneremo su questi autori nella parte IV, capitolo I, punto III.

4) *Shari'ah* e *Qanun*

La lingua araba ha ereditato dal greco il termine *qanun* tramite la lingua siriaca. Ibn-Khaldun (d. 1406) usò sovente il termine per indicare l'insieme di regole dei mestieri e delle scienze, ma anche le leggi promulgate da coloro che detenevano il potere temporale per distinguerle dalle leggi derivate dalla *shari'ah*. Ed è per designare le leggi statali, in particolare le leggi d'impronta occidentale, che l'impero ottomano e gli altri paesi musulmani che gli sono succeduti usarono il termine. Per distinguerlo dalla *shari'ah* (legge fatta da Dio), si parla di *qanun wad'i* (legge positiva: fatta dallo Stato). Tuttavia, poiché il termine *legge* suppone l'esistenza di un potere legislativo, e che quest'ultimo non appartiene, secondo il diritto musulmano, che a Dio, l'Arabia Saudita ha scelto la parola "ordinanza" (*nidham*).

Poiché i due sistemi giuridici coesistono sullo stesso territorio, i paesi arabi si ritrovano spesso con due istituzioni universitarie distinte: la facoltà di Giurisprudenza (*kulliyyat al-qanun* o *kulliyyat al-huquq*) e la facoltà della *Shari'ah* (*kulliyyat al-shari'ah*), come è il caso a Damasco. La facoltà di Giurisprudenza prepara gli studenti per le funzioni d'avvocato e di giudice, mentre la facoltà della *Shari'ah* li prepara per le funzioni di predicatore, d'insegnante di religione e di giudice nelle materie del diritto di famiglia e del diritto di successione, entrambi parte integrante del diritto musulmano. Ma la separazione delle due facoltà non è totale. Di fatto, gli studenti di Giurisprudenza seguono corsi sommari di diritto musulmano e gli studenti della *shari'ah* seguono corsi sommari di diritto positivo. Per quanto riguarda la materia dei fondamenti del diritto (*usul al-fiqh*), essa è comune alle due categorie di studenti. Le due facoltà si scambiano i professori. In Arabia Saudita, accanto alle facoltà della *Shari'ah* ci sono facoltà delle ordinanze (*kulliyat al-andhimah*), cioè unità didattiche che insegnano le leggi stabilite dallo Stato.

Secondo un autore musulmano, le principali differenze tra il diritto musulmano e il diritto positivo di produzione statale sono:

- Il diritto positivo è creato e modificato dal potere legislativo. Il diritto musulmano è d'origine divina e non può essere oggetto di modifica.
- L'obiettivo del diritto positivo è la protezione delle libertà individuali e della società in vista di promuovere il progresso di quest'ultima, ma accanto a questi obiettivi, il diritto musulmano mira a garantire la morale e la salvezza dell'anima.

---

[1] V. parte IV, capitolo I.III.

– Il diritto positivo riguarda solo gli atti esterni, prescrivendo sanzioni temporali in caso di violazione delle leggi. Il diritto musulmano si occupa sia degli atti esterni che della coscienza religiosa, prevedendo oltre alle sanzioni temporali anche sanzioni d'ordine religioso.
– Il diritto positivo si occupa delle relazioni tra gli individui e di quelle tra questi ultimi e lo Stato. Il diritto musulmano si occupa, in più, delle relazioni tra l'uomo e Dio, interessandosi ai doveri religiosi che gli spettano come la preghiera e il pellegrinaggio.
– Il diritto positivo è generalmente un diritto di tipo territoriale, applicato a quelli che risiedono nel paese che l'ha stabilito, e soltanto per il periodo in cui è vigore. Il diritto musulmano è applicato a tutti i musulmani, sempre e ovunque, a prescindere da dove si trovino. Ecco il motivo per cui molti musulmani che vivono nei paesi occidentali rivendicano il diritto d'applicare le loro norme.
– Il diritto positivo si basa generalmente sul potere coercitivo dello Stato. Ogni volta che il popolo ha l'occasione di modificare queste leggi, lo fa – se necessario con la rivoluzione – per meglio realizzare i propri interessi. Il diritto musulmano è invece imperniato sulla convinzione religiosa e la sottomissione alla volontà di Dio[1].

5) Amalgama e libertà individuale

Alla luce di queste differenze, possiamo costatare come nel diritto musulmano si confondono diritto, religione e morale e se ne fa un amalgama che mette in pericolo la libertà individuale, come dimostrano gli esempi seguenti:

– Per salvare l'anima, il diritto musulmano prescrive la pena di morte per l'apostata (chi abbandona l'islam). In tal modo confisca la libertà religiosa dell'individuo e il suo diritto di vivere secondo la propria coscienza e le sue più intime convinzioni. Il diritto positivo invece riconosce la libertà religiosa e non criminalizza l'apostasia.
– Per timore che la donna musulmana perda la sua religione, il diritto musulmano le proibisce di sposare un non musulmano, mentre il musulmano può sposare una non musulmana. In questo modo, il diritto musulmano nega la libertà personale e discrimina le donne e i non musulmani. Il diritto positivo invece riconosce il diritto di matrimonio con qualunque persona e respinge qualsiasi impedimento dovuto alla religione.
– Il diritto musulmano prescrive il digiuno durante il Ramadan e la preghiera, prevedendo sanzioni contro di coloro che pubblicamente non rispettino questi doveri. Così queste due pratiche religiose, anziché essere fatte per convinzione religiosa, diventano un obbligo. Il diritto positivo invece riconosce a ogni persona la libertà di praticare o non una religione.

Gli autori musulmani passano sotto silenzio queste obiezioni, e non senza ragione. Qualsiasi critica del diritto musulmano, considerato come il diritto perfetto, rischia di mettere in pericolo il suo autore.

---

[1] Al-Jalidi: Al-madkhal li-dirasat al-fiqh al-islami, p. 40-44.

Capitolo II.
Il ruolo dello Stato e delle scuole giuridiche

Abbiamo visto che i musulmani considerano Dio come il solo legislatore e che il popolo non abbia il diritto di fare le leggi. Qual è in questo caso il ruolo dello Stato? Com'è nato il diritto musulmano?

I. Stato senza potere legislativo

1) Separazione tra legge e Stato

Lo Stato oggi ha tre prerogative che esprimono la sua sovranità: il potere legislativo, il potere giudiziario e il potere esecutivo. In linea di principio, essendo un'opera divina, il diritto musulmano sfugge al potere statale.

È certo che lo Stato musulmano è intervenuto nei primi tempi dell'islam per omologare un unico testo coranico. Ancora oggi lo Stato continua a vigilare sull'integrità della versione del Corano, sorvegliando la sua pubblicazione e ritirando dal mercato ogni edizione non conforme. Tuttavia il potere dello Stato si ferma a questo, poiché esso non ha mai preteso che il Corano fosse opera sua, ma ha sempre riconosciuto che fosse l'opera di Dio.

Questa separazione tra legge e Stato è ancora più evidente nel caso della *Sunnah*, la seconda fonte del diritto musulmano. I testi raccolti nella *Sunnah*, che riportano le parole e le gesta di Maometto, furono interamente opera d'individui le cui iniziative non furono mai avallate dall'autorità statale. Per questo motivo, contrariamente al Corano, questi testi sono stati raccolti in più di una versione. Lo Stato non ha avuto voce in capitolo in questo campo, anche se delle considerazioni politiche hanno favorito la proliferazione di un certo numero di tradizioni false e hanno permesso che esse fossero incluse in queste antologie.

I giuristi musulmani hanno sistemato il diritto musulmano a partire dal Corano e dalle raccolte della *Sunnah* di Maometto. Questi giuristi erano dei dottori della legge religiosa, anche se a volte occupavano delle funzioni ufficiali di giudice. Nella loro attività, hanno lavorato indipendentemente dallo Stato, poiché le loro fonti erano indipendenti da quest'ultimo. Gradualmente, si sono formate delle correnti di pensiero denominate *madhhab* (rito) o *madrasah* (scuola), ciascuna delle quali ha preso il nome dal personaggio che ne è considerato il fondatore. Provenendo da diverse zone geopolitiche, questi giuristi sono arrivati a delle conclusioni spesso divergenti a proposito della comprensione delle norme coraniche e delle tradizioni. Tuttavia tali divergenze erano rese meno importanti dal fatto che tutti tentavano d'usare lo stesso approccio metodologico offerto dalla scienza che studiava le basi del diritto, per dedurne le norme. Questi giuristi si consideravano al servizio della *shari'ah*. Come lo Stato, non si arrogavano il potere legislativo, prerogativa esclusiva di Dio. Così Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) intitolerà una delle sue opere *I'lam al-muwaqqi'in 'an Rab al-'alamin*, cioè *L'istruzione dei firmatari al posto del padrone dell'universo*.

2) Divisione tra musulmani

Dopo la morte di Maometto, nel 632, i musulmani si sono divisi sulla questione della successione. La fazione coraiscita, sotto la guida di ‘Umar, impose il suo candidato: il vecchio Abu-Bakr, padre di ‘Ayshah, la moglie favorita di Maometto, escludendo in tal modo ‘Ali, cugino e genero di Maometto e marito della sua figlia Fatimah, nata dalla prima moglie Cadigia. Abu-Bakr morì per cause naturali nel 634 e ‘Umar gli succedette, ma fu assassinato nel 644. ‘Uthman, il successore di ‘Umar, fu ucciso a sua volta nel 656. Nominato califfo, ‘Ali fu costretto a far fronte a una guerra lanciata dal suo rivale Mu’awiyah (d. 680), governatore della Siria e fondatore della dinastia omayyade. ‘Ali fu assassinato nel 661.

La delusione che ‘Ali provò in occasione della sua prima esclusione e le rivendicazioni dei suoi discendenti sono all’origine dei sanguinosi conflitti tra sunniti (coloro che seguono la tradizione ortodossa di Maometto) e sciiti (i sostenitori di ‘Ali). Peraltro, le ambizioni dei numerosi discendenti di ‘Ali divisero gli sciiti in molte sette. Complessivamente ce ne furono circa settanta, ma lo storico Maqrizi (d. 1442) ne menziona trecento, che si sono scomunicate a vicenda.

Dal conflitto tra sunniti e sciiti emerse un terzo gruppo, chiamato kharigiti, "gli uscenti". Questo gruppo rifiutò l’arbitrato che aveva messo fine alla lotta tra ‘Ali e Mu’awiyah e costituì così un ramo antisunnita e antisciita. I kharigiti finirono per scindersi a loro volta in varie correnti; di questi oggi restano solo gli ibaditi, che sono al potere in Oman.

Qui di seguito parleremo delle scuole di diritto d’obbedienza sunnita, sciita e kharigita. Poi, ci occuperemo delle scuole che sono scomparse.

II. Scuole d’obbedienza sannita

La maggioranza dei musulmani appartiene a una delle quattro scuole sunnite, che prendono il nome dai rispettivi fondatori. Ma ci sono anche musulmani che aderiscono contemporaneamente a due scuole diverse: una per gli aspetti giuridici, decisa dal regime al potere, e l’altra per gli aspetti cultuali, lasciati alla scelta personale. Questo significa che membri della stessa famiglia possono aderire a scuole differenti.

1) Scuola hanafita

Questa scuola porta il nome d’Abu-Hanifah (d. 767), uno studioso d’origine persiana nativo di Kufa, in Iraq.

Abu-Hanifah apparteneva a una ricca famiglia da cui aveva ereditato un fiorente commercio nella seta. Egli gestiva gli affari grazie a un intermediario e dedicava la maggior parte del suo tempo alla ricerca del sapere, consultando i dotti e gli eruditi della sua epoca. Nell’arco di qualche anno riuscì a creare una propria cerchia d’allievi, a cui impartì il proprio sapere, provvedendo inoltre ai loro bisogni materiali.

Oppositore inflessibile delle ingiustizie dei governanti, per timore di non essere coerente con i suoi principi, Abu-Hanifah rifiutò ogni offerta che gli fu fatta per accedere a una funzione pubblica. Questo gli valse anche d’essere perseguitato e ucciso. Era conosciuto per il suo spirito generoso e aperto, un uomo che non impo-

neva mai il suo punto di vista. Si riporta che in una delle sue sentenze disse: "Ciò che diciamo è un'opinione, ed è il meglio al quale siamo giunti. Se qualcuno giunge con un'opinione migliore, essa sarà considerata più esatta della nostra". Nei suoi ragionamenti seguiva il Corano e la *Sunnah* di Maometto, e non esitava a invocare delle interpretazioni divergenti del Corano. Quando non c'erano opinioni vincolanti in queste due fonti, sceglieva fra quelle dei compagni di Maometto. Quanto alle opinioni dei successori, riteneva che fossero soggette a errore, accordandosi però il diritto di seguire il loro stesso metodo di ragionamento, attraverso il meccanismo della deduzione analogica. Diceva a questo proposito: "sono uomini, e anche noi siamo degli uomini". Se la soluzione dedotta tramite l'analogia non lo soddisfaceva, sceglieva la soluzione che gli sembrava più adeguata (*istihsan*). Ammetteva il ricorso al consenso e al costume (le consuetudini collettive) se non contraddicevano il Corano, la *Sunnah* di Maometto e le prassi dei compagni di Maometto.

L'insegnamento d'Abu-Hanifah ha quattro caratteristiche.

- In quanto commerciante, è normale che il contributo d'Abu-Hanifah sia stato importante in materia d'obbligazioni e contratti. Stabilì che le parti di un contratto fossero informate della sua natura, che il divieto d'interessi fosse rispettato, che le consuetudini fossero rispettate e che i rapporti tra le parti fossero imperniati sulla reciproca fiducia.
- Era favorevole alla libertà individuale purché la persona avesse la capacità d'usare la ragione e questa libertà non violasse un divieto; era dunque contrario all'ingerenza della comunità o delle autorità. Contrariamente ad altri giuristi, tra cui ritroviamo i suoi discepoli, permetteva alle donne maggiorenni e in possesso di tutte le loro facoltà mentali di contrarre matrimonio anche contro la volontà del loro tutore. Esigeva però che il marito rispettasse il principio dell'equivalenza di condizione sociale (cioè che fosse degno della famiglia della donna). Era contrario all'interdizione dei prodighi (figli spendaccioni) di più di 25 anni, tranne quando nuocevano agli altri. Riteneva che la loro libertà individuale fosse più importante dei beni che avrebbero dilapidato. Preferiva anche che lo Stato intervenisse il meno possibile nelle relazioni interpersonali, lasciandone la responsabilità agli individui. Per esempio, secondo quanto è stato riportato, Abu-Hanifah avrebbe consigliato a qualcuno – che si lamentava di un vicino che aveva scavato una cisterna vicino al suo muro col rischio di farlo crollare – di discuterne con quest'ultimo e, in caso di rifiuto, di scavare un gabinetto presso la cisterna.
- Uomo d'esperienza e di perspicacia, ad Abu-Hanifah è stato attribuito un gran numero d'artifici giuridici che avevano lo scopo di mitigare l'eccessivo rigore della legge. Aveva fama di saper elaborare responsi a casi ipotetici, cercando soluzioni a problemi prima ancora che si presentassero in concreto. Questo si chiama *al-fiqh al-iftiradi* (il diritto ipotetico). Le opere hanafite sono particolarmente numerose in questo campo.
- Abu-Hanifah vedeva di un occhio sospetto le tradizioni (*hadith*) di Maometto e accettava solo quelle che erano ben note. Per questo motivo, sovente ricorreva al ragionamento per analogia. Certi autori hanno spiegato la sua diffidenza nei

riguardi delle tradizioni citando la seguente storia: coloro che raccolsero le tradizioni assomigliano a dei farmacisti che hanno preparato i farmaci; i giuristi invece assomigliano ai medici che selezionano i farmaci più idonei a curare il paziente[1].

Abu-Hanifah non ha lasciato scritti, ad eccezione d'alcuni opuscoli secondari di teologia e di morale. Le sue opinioni giuridiche sono state riportate dai suoi discepoli, in particolare dai cosiddetti "due compagni":

– Abu-Yusuf (d. 798), giudice capo di Bagdad e primo a occupare questa funzione (*qadi al-qudat*: giudice dei giudici); delle sue opere non resta che *Kitab al-kharaj* (Il libro delle imposte).
– Al-Shaybani (d. 805), che occupò funzioni giudiziarie a Bagdad; i suoi scritti costituiscono le basi dell'insegnamento d'Abu-Hanifah. Da segnalare: *Al-Mabsut*, *Al-Ziyadat*, *Al-Jami' al-kabir*, *Al-Jami' al-saghir*, *Al-Siyar al-kabir* e *Al-Siyar al-saghir*. Queste ultime due opere trattano delle relazioni internazionali e fanno d'Al-Shaybani uno dei pionieri del diritto internazionale[2].

La scuola d'Abu-Hanifah fu la scuola ufficiale dello Stato abbasside e dell'impero ottomano. Questo spiega perché questa scuola sia diffusa nei paesi e territori che questi due regimi hanno governato, perfino al di là delle loro frontiere. Infatti, gli hanafiti si trovano in Iraq, in Siria, in Libano, in Giordania, in Palestina, in Egitto, in Turchia, in Albania, fra i musulmani dei Balcani e del Caucaso, in Afghanistan, nel Bangladesh e fra i musulmani dell'India e della Cina. Secondo un autore, circa la metà di tutti i musulmani[3] aderisce a questa scuola, facendone la scuola maggioritaria fra i musulmani. Pur essendo la scuola ufficiale dal punto di vista giuridico, in alcuni di questi paesi, tra i ceti popolari, la scuola hanafita deve affrontare la concorrenza d'altre scuole. È il caso dell'Egitto, dove la maggioranza della popolazione aderisce alla scuola sciafi'ita e una minoranza preferisce la scuola malichita.

2) Scuola malichita

Questa scuola porta il nome di Malik Ibn-Anas (d. 795), nato in una famiglia araba yemenita.

In gioventù Malik si dedicò, insieme ai dotti di Medina, a raccogliere le tradizioni di Maometto e le opinioni dei compagni di quest'ultimo e dei loro successori. In seguito si dedicò all'insegnamento nella Moschea del Profeta a Medina e a casa sua. Contrariamente ad Abu-Hanifah, che era ricco, Malik non rifiutava i regali dei dirigenti politici, ritenendo che fosse loro dovere sovvenire ai bisogni di coloro che si dedicavano all'istruzione degli altri. Inoltre, si mostrava reticente di fronte alle insurrezioni contro i regimi esistenti, ritenendo che il disordine fosse un male peggiore di un regime ingiusto; riteneva anche che ogni popolo ha il regime che merita. Perciò, pur preferendo un potere scelto dal popolo, si adattava al principio ereditario in modo da evitare disordini. Sotto il dominio ingiusto, si sforzava d'istruire

[1] Rishi: Al-madhhab al-hanafi, p. 270-271.
[2] Per i principali libri hanafiti che si riferiscono alle basi del diritto e ai rami del diritto, v. Rishi: Al-madhhab al-hanafi, p. 343-355.
[3] Rishi: Al-madhhab al-hanafi, p. 341.

il popolo e consigliare i governanti ogni volta che ne aveva l'occasione. Ciò nonostante fu perseguitato per motivi che sono rimasti poco chiari. Certi autori ritengono che tale sorte gli sarebbe stata riservata perché aveva rifiutato il matrimonio provvisorio, per aver preferito 'Uthman (d. 656) a 'Ali (d. 661) o per via di un detto di Maometto che egli riportava – "una persona che è stata costretta a giurare fedeltà non ha l'obbligo di rispettare tale giuramento" –, invocato dai sostenitori di 'Ali per rivoltarsi contro il califfo Al-Mansur (d. 775).

I responsi di Malik si limitavano a questioni concrete, poiché egli rifiutava le questioni ipotetiche. Non esitava a dire "non lo so" ai suoi interlocutori, e prendeva tutto il tempo che gli sembrava necessario per rispondere ai quesiti che gli venivano posti. Dava la stessa importanza alle piccole questioni e alle grandi. Rifiutava di dichiarare la sua opinione apertamente sulle questioni su cui si erano già pronunciati altri giudici, in modo che le sentenze di questi ultimi mantenessero il loro prestigio e che la gente non disobbedisse loro. Ciò nondimeno non si privava dell'opportunità d'offrire i suoi consigli ai giudici.

Le opinioni e i responsi di Malik si fondavano sul Corano, la *Sunnah* di Maometto, le pratiche sociali dei Medinesi, le opinioni dei compagni di Maometto, il meccanismo della deduzione analogica, l'interesse pubblico, la preferenza e la chiusura dei pretesti. Su queste nozioni ritorneremo.

La sola opera autentica attribuita a Malik è *Al-Muwatta'*. Si tratta di una raccolta i cui contenuti sono classificati secondo una logica giuridica. Per ogni materia, Malik indica la tradizione di Maometto e dei suoi compagni, la pratica sociale di Medina, le opinioni dei giuristi e la soluzione che egli propone. Il testo, che fu continuamente rivisto e corretto per circa quaranta anni, all'inizio comprendeva diecimila tradizioni, numero che scese d'anno in anno. Si conoscono quattordici versioni di quest'opera, di cui tre sono state pubblicate: quella di Yahya Al-Laythi (con 1.843 detti), quella di Muhammad Al-Shaybani (con 1.008 detti) e quella di 'Ali Ibn-Ziyad (edizione parziale)[1]. La raccolta fu redatta per volontà del califfo Al-Mansur (d. 775), che voleva imporla dappertutto, in modo da uniformare le decisioni giudiziarie. Malik tuttavia glielo sconsigliò sostenendo che ogni zona aveva le proprie fonti di *Sunnah* che seguiva e nelle quali credeva[2]. Un altro testo fondamentale della scuola malichita è *Al-Mudawwanah*, redatta da Sahnun (d. 855); essa contiene i responsi che Malik diede a 36.000 quesiti[3].

La scuola di Malik è maggioritaria nei seguenti paesi: Marocco, Algeria, Tunisia, Libia, Mauritania, Nigeria e altri paesi dell'Africa nera. Ha seguaci anche in Egitto, in Sudan, nel Bahrain, in Kuwait, nel Qatar, negli Emirati Arabi Uniti e in Arabia Saudita. In termini assoluti è la seconda scuola giuridica per importanza. Era dominante nell'Andalusia musulmana. Fra i sui giuristi è doveroso ricordare Ibn-Rushd, giudice a Cordova (d. 1126, autore d'*Al-Muqaddimat al-mumahhidat*), e suo nipote, il famoso filosofo Ibn-Rushd, meglio conosciuto in Occidente con il

---

1 Hamdan: Al-Muwatta'at, p. 90-105. Sui manoscritti, v. p. 106 e ss.

2 Ibid., p. 67-68.

3 Per i principali testi malichiti che si riferiscono alle basi e ai rami del diritto., v. Al-Jaza'iri: Al-madhhab al-maliki, p. 448-472.

nome d'Averroè (d. 1198, autore dell'opera *Bidayat al-mujtahid wa-nihayat al-muqtasid*)[1].

3) Scuola sciafi'ita

Il fondatore di questa scuola è Muhammad Idris Al-Shafi'i (d. 820), che nacque a Gaza nella tribù dei coraisciti, la stessa del Profeta Maometto. Dopo la morte del padre, la madre, d'origine yemenita, lo portò alla Mecca. Poi, a Medina, seguì i corsi di Malik per nove anni. Nominato funzionario a Najran, fu perseguitato dal governatore locale col pretesto che fosse un sostenitore dei seguaci di 'Ali e che avesse criticato gli abbassidi. Fu liberato grazie all'intervento d'Al-Shaybani, che era allora giudice a Bagdad, e i cui corsi seguì per circa due anni prima di ritornare a insegnare alla Mecca e poi a Bagdad. Lasciò la capitale abbasside per il Cairo, dove morì.

Al-Shafi'i ha il merito d'aver sistematizzato la scienza dei fondamenti del diritto musulmano nella sua famosa opera *Al-Risalah*. Come i suoi due predecessori, Abu-Hanifah e Malik, preconizzò il ricorso al Corano, alla *Sunnah* di Maometto e dei suoi compagni, alla deduzione analogica. Tuttavia egli respinse l'*istihsan*, che consiste nello stabilire la norma più adeguata nel caso le altre fonti non offrano soluzioni. Riteneva che colui che ricorre all'*istihsan* agisce da legislatore e così facendo allude a una possibile incompletezza del diritto musulmano. Oltre a *Al-Risalah*, Al-Shafi'i ha dettato due opere – *Kitab al-umm* e *Al-Mabsut* – al suo discepolo Al-Za'farani. Durante il suo soggiorno al Cairo, intraprese la revisione dei suoi scritti di Bagdad, adattando la sua dottrina alle norme locali. Per questo si distingue la vecchia dottrina d'Al-Shafi'i da quella nuova.

Fra i giuristi dell'epoca classica appartenenti a questa scuola si ricordano in particolare:

– Al-Mawardi (d. 1058), autore d'*Al-Hawi al-kabir* e *Al-Ahkam al-sultaniyyah*.
– Al-Ghazali (d. 1111), autore d'*Ihya' 'ulum al-din*.
– Al-Nawawi (d. 1277), autore di *Rawdat al-talibin e Al-Majmu'*[2].

Aderenti alla scuola sciafi'ita vivono in Egitto, in Giordania, in Libano, in Siria, in Iraq, in Arabia Saudita, in Pakistan, in Bangladesh, in India, in Malesia, in Indonesia e in alcune regioni dell'Asia Centrale. In materia di culto, essa è considerata quella che comprende il più grande numero di musulmani nel mondo. Ciò si spiega con il fatto che Al-Shafi'i era legato a Maometto da vincoli familiari, che fece numerosi viaggi attraverso il mondo musulmano, che contribuì molto alla creazione dei fondamenti del diritto e che era favorevole alla *Sunnah* senza essere troppo esigente.

4) Scuola hanbalita

Questa scuola, generalmente considerata come la più conservatrice fra le scuole sunnite, porta il nome d'Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855).

---

[1] V. una traduzione inglese nella bibliografia (sotto Ibn-Rushd).

[2] Per i principali testi sciafiiti che si riferiscono alle basi e ai rami del diritto, v. Al-Zuhayli: Al-madhhab al-shafi'i, p. 536-541.

Ahmad nacque a Bagdad da una famiglia araba. S'interessò soprattutto a raccogliere le tradizioni di Maometto, intraprendendo numerosi viaggi. Seguì i corsi d'Abu-Yusuf, discepolo d'Abu-Hanifah e d'Al-Shafi'i prima di crearsi un proprio seguito di discepoli.

L'epoca d'Ahmad conobbe la *mihnah*, l'inquisizione religiosa musulmana. Sotto l'influsso dei mu'taziliti, il califfo Al-Ma'mun (d. 833) proclamò come dogma ufficiale il principio che il Corano non era eterno, ma creato. Chiunque affermasse il contrario era perseguitato. Se occupava una funzione pubblica, era allontanato e la sua testimonianza non aveva alcun valore in tribunale. Ahmad fu torturato e passò circa ventotto mesi in prigione. Fu liberato senza aver ceduto, rifiutando di parlare di queste materie; poi, gli fu vietato d'insegnare e d'incontrare la gente.

Ahmad visse modestamente, non s'interessava alle controversie e si asteneva dal dare la sua opinione su questioni ipotetiche. Rifiutò d'occupare delle funzioni pubbliche, ritenendo che accettarle sotto un regime ingiusto sarebbe equivalso a diventarne complice. Rifiutò quindi ogni dono da parte delle autorità, e quando ne riceveva, lo distribuiva ai poveri per non farlo entrare in casa sua. A dispetto del fatto che preferiva vedere il potere nelle mani dei coraisciti, la tribù di Maometto, accettava qualsiasi califfo scelto dal popolo, anche se non era arabo. Riteneva inoltre che non bisognasse rivoltarsi contro i governanti che avessero preso il potere con la forza se in seguito avessero governato con giustizia. Spinse questa logica fino al punto di proibire la rivolta contro il potere ingiusto per timore che il disordine indebolisse la comunità musulmana. Preferì astenersi dall'esprimere la sua opinione sulle diatribe tra 'Ali e Mu'awiyah che avevano diviso la comunità musulmana. Applicava così il principio coranico che diceva: "questa è gente del passato. Avrà quello che ha meritato e voi avrete quello che meriterete, e non dovrete rispondere della loro condotta" (2:134).

L'opera principale d'Ahmad Ibn-Hanbal fu *Al-Musnad*, una raccolta di 28.199 detti, compilata dal suo figlio 'Abd-Allah e portata a termine da Abu-Bakr Al-Qati'i. Ahmad rifiutava che i suoi discepoli scrivessero qualcosa su di lui – fatta eccezione per i testi che aveva compilato sulle tradizioni di Maometto –, poiché riteneva che le sue opinioni e quelle dei suoi colleghi giuristi appartenessero al loro tempo, mentre il Corano e la *Sunnah* erano ordini celesti validi in ogni epoca. Ciò nonostante, i suoi discepoli ripresero le sue opinioni nelle loro opere. Anche se sembra che Ahmad Ibn-Hanbal, accordasse importanza solamente al Corano e alla *Sunnah* come fonti del diritto, Abu-Zahrah (d. 1974) dimostra che egli teneva in conto altre fonti come il consenso, almeno quello tra i compagni di Maometto. Secondo Ahmad Ibn-Hanbal, colui che afferma che un consenso può formarsi in epoca posteriore ai compagni del Profeta mente. Se un'opinione era incontestata, preferiva dire "non conosco un'opinione divergente", senza affermare che fosse oggetto di un consenso. Ahmad faceva ricorso al meccanismo della deduzione analogica, agli interessi non regolamentati (*al-masalih al-mursalah*), alla preferenza giuridica (*istihsan*) e alla presunzione di continuità (*istishab*), nozioni sulle quali ritorneremo più in là. Ad Ahmad ripugnava ricorrere a queste fonti quando esisteva già un passo coranico, una tradizione di Maometto o una tradizione di un compagno di Maometto.

Fra i giuristi dell'epoca classica di questa scuola troviamo in particolare:

– Ibn-Qudamah (d. 1223), autore d'*Al-'Imdah*, *Al-Kafi* e *Al-Mughni*.
– Ibn-Taymiyyah (d. 1328), i suoi principali scritti sono riuniti nella raccolta *Majmu' fatawa Ibn-Taymiyyah.*
– Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351), autore di un gran numero di testi tra i quali ci sono *I'lam al-muwaqqi'in 'an Rab al-'alamin, Zad al-mi'ad* e *Ahkam al-dhimmah*[1].

Oggi questa scuola non è molto diffusa, è concentrata quasi esclusivamente in Arabia Saudita, dove costituisce la scuola ufficiale della dinastia wahhabita regnante. E questo per quattro motivi:

– Si è formata quando il campo del diritto era già occupato da altre scuole.
– Contrariamente alle altre scuole, pochi dei suoi giudici s'interessarono a diffondere gli insegnamenti del loro capofila.
– Non è stata favorita da nessun potere politico. Bisognerà attendere l'unificazione dell'Arabia in un solo regno sotto l'egida di re Ibn-Sa'ud (d. 1953) prima che i suoi insegnamenti siano adottati e la scuola stessa sia designata come scuola ufficiale del paese.
– Gli adepti di questa scuola non esitavano a reprimere e prendere severi provvedimenti contro la gente in virtù del principio coranico di "ordinare il bene e proibire il male", ogni volta che riuscivano a imporsi. Così lo storico Ibn-al-Athir (d. 1233) riporta che nel 934 essi esercitavano un grande potere a Bagdad. In quel tempo non esitavano a versare il vino che trovavano, a battere i cantanti e a rompere gli strumenti musicali. Quando incontravano un uomo che andava in giro con donne e figli, li interrogavano per determinarne i legami famigliari. Se la risposta non era soddisfacente, battevano l'uomo e lo portavano dalla polizia. Oggi questo atteggiamento prevale ancora in Arabia Saudita, dove i comitati responsabili del mantenimento della moralità religiosa percorrono i mercati e le vie pubbliche, punendo senza esitazioni coloro che non rispettano i precetti religiosi in materia di promiscuità, abbigliamento e preghiera. Inoltre, le biblioteche e le istituzioni pubbliche e private cessano le loro attività all'ora della preghiera.

III. Scuole d'obbedienza sciita

Gli sciiti si sono divisi in vari gruppi e ciascuno ha seguito la propria scuola giuridica. Qui parleremo soltanto di quattro scuole: gia'farita, zaydita, isma'ilita e drusa.

1) Scuola gia'farita

La maggior parte degli sciiti appartiene al ramo imamita. Sono anche chiamati duodecimani, perché riconoscono dodici imam, o gia'fariti, dal nome del sesto imam Gia'far Al-Sadiq (d. 765). Molti giuristi si avvalsero dell'insegnamento di quest'ultimo; fu il caso di Malik, Abu-Hanifah e Al-Thawri (d. 778).

---

[1] Per i principali testi hanbaliti che si riferiscono alle basi del diritto e ai rami del diritto, v. Al-Hamawi: Al-madhhab al-hanbali, p. 613-618.

Secondo gli sciiti imamiti, il potere supremo dello Stato musulmano spetta solo a ‘Ali (d. 661) e ai suoi discendenti diretti nati da Fatimah, su designazione di Maometto. In questo sono però contestati dai sunniti. Essi credono che l’imam (termine che utilizzano al posto di califfo) goda d’infallibilità e sia privo di peccato, qualità che invece i sunniti riservano ai soli profeti. Invocano i seguenti versetti per giustificare la loro posizione: "O Gente della Casa, Allah non vuole altro che allontanare da voi ogni sozzura e rendervi del tutto puri" (33:33) e "[Finché] furono perseveranti e credettero con fermezza nei Nostri segni, scegliemmo tra loro dei capi che li dirigessero secondo il Nostro comando" (32:24). Citano anche Maometto, sostenendo che quest’ultimo avrebbe detto che dopo di lui ci sarebbero stati dodici imam, tutti appartenenti alla tribù dei coraisciti, quella di Maometto stesso[1].

Undici dei dodici imam degli sciiti imamiti morirono in modo violento, mentre il dodicesimo (Muhammad Al-’Askari, nato nell’873) sarebbe scomparso misteriosamente, in un sotterraneo (*sirdab*) a Samirra’ (in Iraq), quando aveva cinque anni, senza lasciare discendenti. Ieri come oggi, i suoi seguaci credono che sia nascosto e pregano per la sua rapida parusia, in modo da compiere la missione che la tradizione musulmana assegna al Mahdi (il guidato): "Riempire di giustizia la terra invasa dall’iniquità"[2]. L’art. 5 della Costituzione iraniana fa riferimento a questo ritorno:

> Durante il tempo in cui il Dodicesimo Imam (possa Dio accelerare la sua ricomparsa) rimane in occultazione, nella Repubblica Islamica dell’Iran la tutela degli affari e l’orientamento del popolo sono affidati alla responsabilità di un giurista giusto e pio, conoscitore della propria epoca, coraggioso, dotato d’energia, d’iniziativa e d’abilità amministrativa, che la maggioranza della popolazione riconosca e accetti come propria Guida. Nel caso in cui nessun giurista esperto di Diritto islamico ottenga tale riconoscimento maggioritario, le responsabilità sopra esposta saranno affidate a un Consiglio Direttivo composto di giuristi dotati dei requisiti già elencati, in conformità all’Articolo 107[3].

Dopo la scomparsa del dodicesimo imam, in campo giuridico gli sciiti si sforzarono soprattutto di raccogliere tutte le informazioni sulle tradizioni degli imam. In aggiunta al loro modo di concepire la politica, gli sciiti hanno alcune particolarità che li distinguono. In primo luogo, autorizzano il matrimonio temporaneo (*zawaj al-mut’ah*); inoltre, proibiscono il matrimonio tra un musulmano e una non musulmana, invocando il versetto: "Non mantenete legami coniugali con le miscredenti" (60:10). I sunniti rimproverano loro anche di ricorrere alla dissimulazione, di cui parleremo più avanti[4].

I testi sciiti contemporanei dicono che le fonti del diritto musulmano sono il Corano, la *Sunnah*, il consenso e la ragione. Occorre tuttavia capire che per gli sciiti il consenso significa l’accordo sui detti degli imam, il che significa che il ricorso al consenso è di per sé un ricorso alla *Sunnah* degli imam. Per quanto riguarda la

---

1 Salam: Al-wihdah al-’aqa’idiyyah, p. 287-312.
2 Sulla scomparsa di 12mo imam e la sua parusia, v. Al-Nimr: Al-shi’ah, p. 189-235.
3 http://www.diruz.it/la-costituzione-della-repubblica-islamica-delliran/.
4 V. parte III, capitolo VI.III.

ragione, quest'ultima rappresenta il legame tra una data norma fissata dalla legge religiosa e una norma religiosa a essa sottintesa. Per esempio, se il Corano e la *Sunnah* prescrivono il pellegrinaggio, non parlano però del viaggio che il pellegrinaggio impone. In tal caso, l'obbligo di viaggiare è dedotto dall'obbligo di fare il pellegrinaggio. La ragione qui non crea la norma; essa non fa che riconoscere il legame tra pellegrinaggio e viaggio. 'Ali (d. 661) disse: "La religione di Dio non è concepita dalla ragione". Questo significa che la ragione non può essere un legislatore[1].

Fra i giuristi dell'epoca classica di questa scuola si ricordano in particolare:

– Gia'far Ibn-Ya'qub Al-Kulayni (d. 939), autore d'*Al-Kafi fi 'ilm al-din.*
– Abu-Gia'far Al-Tusi (d. 1067), autore di *Tahdhib al-ahkam* e *Al-Istibsar*.
– Gia'far Ibn-al-Hasan Al-Hilli (d. 1325), autore di *Shara'i' al-islam.*
– Zayn-al-Din Al-Jaba'i Al-'Amili (d. 1559), autore d'*Al-Rawdah al-bahiyyah sharh al-lam'ah al-dimashqiyyah*[2].

Gli sciiti gia'fariti sono la schiacciante maggioranza in Iran. Da sempre, il sovrano di questo paese è stato gelosamente sorvegliato dai dotti religiosi, che sono ritenuti essere gli interlocutori privilegiati dell'imam nascosto e suoi sostituti fino al suo ritorno. L'art. 12 della Costituzione iraniana del 1979 dice infatti:

> La religione ufficiale dell'Iran è l'Islam di scuola sciita gia'farita imamita, e questo articolo non è suscettibile d'alcun mutamento nel tempo. Le altre scuole islamiche, quali la Hanafita, la sciafi'ita, la malichita, la hanbalita e la zaydita sono considerate con assoluto rispetto, e i loro seguaci sono totalmente liberi di professare, insegnare e compiere gli atti di culto previsti dai rispettivi Canoni, e nel rispetto della loro giurisprudenza religiosa i loro contratti giuridici privati (compresi il matrimonio, il divorzio, l'eredità, il testamento) e le controversie relative hanno riconoscimento di legge nei tribunali. In ogni regione in cui i seguaci delle citate scuole costituiscano la maggioranza, i regolamenti locali, nei limiti di potere dei Consigli, saranno conformi alle rispettive prescrizioni, nella salvaguardia dei diritti dei seguaci d'altre scuole[3].

Gli sciiti gia'fariti sono maggioritari anche in Iraq e sono numerosi in vari paesi del Golfo, in Arabia Saudita, in Siria, in Libano, in India e in Pakistan.

2) Scuola zaydita

Questa scuola porta il nome di Zayd Ibn-'Ali (d. 740), il quinto imam, che i suoi adepti considerano come il legittimo erede di 'Ali. Fu ucciso in una battaglia contro il califfo Hisham Ibn 'Abd-al-Malik (d. 743), che lo fece crocifiggere. Segretamente, Abu-Hanifah (d. 767) lo appoggiò e pronunciò delle *fatwa* in suo favore. Per due anni ne sarebbe stato anche un discepolo.

---

[1] Al-Fadli: Al-madhhab al-imami, p. 57-60.

[2] Per i principali libri sciiti che si riferiscono alle basi del diritto ed ai rami del diritto, v. Al-Fadli: Al-madhhab al-imami, p. 155-179.

[3] http://www.diruz.it/la-costituzione-della-repubblica-islamica-delliran/.

Per Zayd, il potere politico non era necessariamente ereditario, anche se era preferibile che fosse affidato alla tribù di ‘Ali. Secondo questi, Maometto non avrebbe indicato ‘Ali facendone il nome, ma l’avrebbe indicato riferendosi alle sue qualità, come il migliore dei compagni. Questo voleva dire che i musulmani potevano avere qualsiasi capo di Stato, purché costui avesse le qualità di ‘Ali. Ciò significa inoltre che non era obbligatorio che il successore del Profeta fosse della sua tribù. Per gli zayditi, gli imam non sono infallibili. Oltre a Maometto, solo altre quattro persone potevano pretendere all’infallibilità, cioè ‘Ali, Fatimah e i loro due figli Al-Hasan e Al-Husayn. Gli zayditi non ammettono il concetto dell’imam nascosto e, quindi, non credono alla sua parusia.

Sul piano giuridico, secondo un autore sciita, la scuola zaydita è più vicina al sunnismo che allo sciismo. Sul piano del dogma sarebbe invece più vicina allo sciismo. Secondo lui, i fondatori di questa scuola cercavano un modo di riconciliare sciiti e sunniti[1].

La scuola zaydita è la scuola ufficiale dello Yemen. Fra i suoi giuristi, vengono menzionati in particolare:

– Yahya Ibn-al-Husayn Ibn-al-Qasim (d. 911), autore di numerose opere tra cui *Al-Qiyas* e *Kitab al-ahkam fi bayan al-halal wal-haram*.
– Ahmad Ibn-Yahya Ibn-al-Murtada (d. 1437), anche lui autore di numerose opere tra cui *Matn al-azhar* e *Kitab al-bahr al-zakhkhar*.
– ‘Abd-Allah Ibn Abu-al-Qasim Ibn-Miftah (d. 1472), autore d’*Al-Taj al-mudhahhab li-ahkam al-madhhab*, un commentario su *Matn al-azhar*.
– Muhammad Al-Shawkani (d. 1834), considerato uno dei più grandi giuristi musulmani. La sua opera non si limita alla scuola zaydita. Fra i suoi libri troviamo *Nayl al-awtar* (un’esegesi sui detti di Maometto catalogati per ordinamento giuridico), *Irshad al-fuhul fi ‘ilm al-usul* e *Al-Durar al-bahiyyah*.

3) Scuola isma’ilita

Alcuni isma’iliti si dicono discendenti d’Isma’il (Ismaele), figlio d’Abramo; altri credono che la loro origine risalga all’inizio della creazione. Il gruppo nacque da una scissione tra sciiti. I primi isma’iliti dissero che dopo la morte di Gia’far Al-Sadiq (d. 765), il sesto imam sciita, l’imamato era passato al figlio Isma’il, che aveva finto d’essere morto per sfuggire ai suoi persecutori. Per gli avversari degli isma’iliti, Isma’il era invece effettivamente morto nel 764, quando suo padre era ancora vivo, e l’imamato era quindi stato trasmesso a suo fratello Musa Al-Qadhim.

Secondo la tradizione isma’ilita, la morte d’Isma’il segnò il passaggio dell’imamato a suo figlio Muhammad (d. 812), che, come il padre, visse nascosto da tutti, salvo presentarsi ai suoi seguaci. Gli imam che gli sono succeduti avrebbero anche loro scelto di vivere nascosti fino all’apparizione nel Maghreb dell’imam ‘Ubayd-Allah Al-Mahdi, nel 905. Questi imam si dicevano discendenti di Fatimah, la figlia di Maometto, sposa di ‘Ali (d. 661). Per questo, furono chiamati fatimidi.

[1] Al-Fadli: Al-madhhab al-imami, p. 67.

Legittimati da questo legame, segretamente propagarono la loro dottrina e fomentarono disordini. Fondarono un primo Stato fatimide in Tunisia nel 905; governarono poi nello Yemen, nel Bahrain e in Egitto, dove rimasero al potere tra il 909 e il 1171. È a loro che dobbiamo la famosa Università dell'Azhar.

Gli isma'iliti hanno la reputazione d'interpretare il Corano in modo esoterico. Ideologicamente sono vicini al neoplatonismo. Accanto al Corano e alla *Sunnah*, danno una grande importanza all'opera *Rasa'il ikhwan al-safa wa-khillan al-wafa* (Le epistole dei fratelli sinceri e degli amici leali)[1]. Questa anonima opera enciclopedica collettiva raccoglie 51 o 52 epistole che risalgono probabilmente alla fine del X secolo. Destinata a essere studiata in circoli ristretti, essa presenta la dottrina isma'ilita come fu scritta originariamente. Dà prova di una grande tolleranza nei riguardi delle altre correnti filosofiche e comunità religiose, pur cercando di ricondurle verso un'unità di pensiero.

Al-Qadi Al-Nu'man (d. 974) è considerato l'autorità in materia di giurisprudenza. La sua opera *Da'a'im al-islam* – redatta verso il 960 sotto la tutela del califfo Al-Mu'iz-li-Din-Allah – divenne la legge ufficiale. Ancor oggi continua a essere il testo giuridico di riferimento dei tribunali in India e in Pakistan per quanto riguarda lo statuto personale degli isma'iliti. Per questo giurista, il Corano e la *Sunnah* sono le prime due fonti del diritto. Se il musulmano non vi trovasse le soluzioni ricercate, allora dovrebbe rivolgersi all'imam, l'obbedienza al quale è il primo pilastro dell'islam dopo la fede in Dio. Pregare e fare delle opere buone sono inutile senza l'imam. Ancor oggi gli isma'iliti danno all'imam un quinto dei loro redditi[2]. Al-Qadi Al-Nu'man si riferisce continuamente alle opinioni dell'imam Gia'far Al-Sadiq e rigetta l'approccio razionale, la deduzione analogica o il consenso come fonti del diritto[3].

Oggi si distinguono gli isma'iliti orientali, i cosiddetti bahara del Pakistan e dell'India e i loro adepti in Iran e Asia Centrale, dagli isma'iliti occidentali, che vivono nel Sud della penisola arabica e nei paesi arabi del Golfo, in Nordafrica, in Tanzania e in Siria. Si riconoscono oggi nell'attuale imam Karim Agha Khan, quarantanovesimo successore ereditario discendente di 'Ali e di Fatimah, in funzione dall'11 luglio 1957. Gli isma'iliti hanno una Costituzione[4], promulgata l'11 luglio 1990, che riconosce all'imam un diritto assoluto su ogni questione d'ordine religioso o comunitario (art. 1). Egli può interpretare, modificare o sospendere ogni norma che li riguarda. La Costituzione prevede un comitato internazionale e nazionale di riconciliazione e d'arbitrato che mira a risolvere le dispute di tipo civile, commerciale e familiare (artt. 2 e 13). Nelle questioni che riguardano lo statuto personale (matrimonio, successione, apostasia), gli isma'iliti sono soggetti alla loro legge religiosa; tuttavia, se il paese dove risiedono non riconosce questa legge, è la legge locale che si applica (art. 15).

---

1 Rasa'il ikhwan al-safa, vol. 2, p. 203-377.

2 Sull'importanza dell'imam, v. Al-Qadi Al-Nu'man: Da'a'im al-islam, vol. 1, p. 14-98.

3 Su questo punto preciso, v. Al-Qadi Al-Nu'man: Ikhtilaf usul al-fiqh.

4 Ismaili constitution: http://www.ismaili.net/html/

Segnaliamo che in Siria gli isma'iliti, come gli altri gruppi musulmani (drusi esclusi), sono soggetti a un diritto musulmano e a una giurisdizione unificata in materia di statuto personale e di successione.

4) Scuola drusa

I drusi, chiamati *muwahhidun* (gli unitari) o *Banu Ma'ruf*, portano il nome di Muhammad Ibn-Isma'il Al-Darasi[1]. Quest'ultimo sostenne che Dio si fosse incarnato nel sesto califfo fatimide d'Egitto Al-Mansur Ibn Al-'Aziz-bil-Lah, che si era dato il titolo d'Al-Hakim Bi-amr-Allah (governatore per ordine d'Allah) e che regnò tra il 996 e il 1021. Mentre i drusi elaborarono una visione idilliaca del loro divino califfo, giustificandone le eccentricità[2], i loro avversari lo descrissero come un uomo d'umore volubile, dissoluto, tirannico, sanguinario; a volte persecutore dei non musulmani, altre volte generoso nei loro confronti. Verso la fine della sua vita, egli si lasciò crescere i capelli e le unghie dedicandosi al misticismo. La sua scomparsa ha dato adito a varie ipotesi: per alcuni fu assassinato nel suo ritiro con la complicità di sua sorella; per altri si sarebbe semplicemente fatto monaco cristiano. Qualunque sia la verità storica, i drusi credono che sia salito in cielo, da cui un giorno ritornerà sulla terra[3].

Secondo Abu-Khzam, sceicco druso che difende l'islamicità della sua comunità, le fonti degli insegnamenti e delle leggi druse sono il Corano, la *Sunnah* di Maometto e l'Antico e il Nuovo Testamento. Oltre a queste fonti, che i drusi hanno in comune con le scuole sunnite e sciite, essi possiedono le loro fonti sacre, in particolare *Rasa'il al-hikmah* (Le epistole della saggezza), di cui sole 111 si conoscono) e le loro esegesi, soprattutto quella di 'Abd-Allah Al-Tanukhi (d. 1479), considerato come il più autorevole esperto druso[4].

I drusi hanno delle credenze in netto contrasto con quelle degli altri musulmani. Per esempio, essi credono nell'incarnazione (*tagialli*), che Dio sia apparso 72 volte in forma umana per guidare l'umanità – l'ultima fu quella come califfo Al-Hakim Bi-amr-Allah[5]. Essi credono anche nella ripetuta reincarnazione degli individui (*taqammus*) in altri corpi umani, sotto vari nomi, mentre il numero degli abitanti della terra resta sempre lo stesso[6]. Questo è successo ai loro cinque principali profeti, esseri perfetti, che apparvero simultaneamente a ogni reincarnazione di Dio sotto

---

1 Al-Darazi fu assassinato nel 1019 da uno dei suoi compagni, Hamza, per apostasia. Perciò i drusi sono infastidì da questo nome.

2 V. Abu-'iz-al-Din: Al-duruz fil-tarikh, p. 95-110; Abu-Khzam: Islam al-muwahhidin, p. 34-48 e 55-59. Su queste giustificazioni, v. Catéchisme des druzes, questioni 98-101

3 Yassyn: Al-'aqidah al-durziyyah, 11-29; Yassyn: Bayn al-'aql wal-nabi, p. 36-78; Al-Khatib: 'Aqidat al-duruz, p. 40-78.

4 Abu-Khzam: Islam al-muwahhidin, p. 63-108.

5 Abu-Turabi prova l'incarnazione di Dio invocando i versetti coranici seguenti: 2:253; 4:164; 7:143 e 172; 43:84; 50:16; 89:22. Cita anche detti di Maometto e versetti dell'Antico Testamento (Abu-Turabi: Man hum al-muwahhidun, p. 18-20). Sull'incarnazione di Dio, v. Ibn-Sirin: Masadir al-'aqidah al-durziyyah, p. 65-114.

6 Secondo Abu-Turabi, la prova dell'incarnazione degli individui si trova nei versetti coranici seguenti: 2:28; 4:51; 6:158; 10:4; 32:20; 40:11; 56:62; 89:27-30 (Abu-Turabi: Man hum al-muwahhidun, p. 39-41). Sulla reincarnazione degli individui, v. Ibn-Khzam: Islam al-muwahhidin, p. 295-304; Ibn-Sirin, p. 391-439.

vari nomi. I drusi li chiamano *hudud* (limiti), termine ripreso dal Corano ma interpretato a modo loro: "Questi sono i limiti d'Allah. Chi obbedisce ad Allah e al Suo Messaggero, sarà introdotto nei Giardini dove scorrono i ruscelli, dove rimarrà in eterno. Ecco la beatitudine immensa" (4:13)[1]. Alla fine dei tempi, Dio riapparirà come Al-Hakim accompagnato dai suoi cinque profeti per distruggere la Kaaba, uccidere il grande Satana (Maometto)[2] e sua moglie ('Ali)[3] e dominare il mondo[4].

Sul piano religioso, la legge drusa abolisce i cinque pilastri della religione musulmana: la professione della fede, la preghiera, il digiuno, l'elemosina legale (*zakat*) e il pellegrinaggio. Fa lo stesso con la guerra santa[5]. La legge drusa condanna l'apostasia e non predica il proselitismo, poiché la conversione alla religione drusa è normalmente esclusa. Essa impone ai credenti la dissimulazione, tanto sul piano dei comportamenti che degli insegnamenti della dottrina drusa. Ne riparleremo più avanti[6].

I drusi in Libano, Siria e Israele hanno le loro leggi e i loro tribunali in materia di statuto personale. Le loro leggi proibiscono il matrimonio misto e la poligamia. Il ripudio deve essere confermato dal giudice, che condanna il marito a pagare un risarcimento se ripudia la moglie senza validi motivi. Contrariamente agli altri musulmani, tra i drusi il ripudio è considerato definitivo e il marito non può più risposarsi con l'ex moglie. In Libano, i tribunali drusi ricorrono agli insegnamenti della scuola hanafita per colmare le lacune che possono apparire nel loro sistema di diritto.

Oggi i drusi sono circa un milione, divisi tra Siria (500.000), Libano (300.000), Israele (98.000) e Giordania (20.000). Ce ne sono circa 20.000 negli Stati Uniti[7].

IV. Scuola d'obbedienza kharigita: la scuola ibadita

Ricordiamo che i kharigiti furono coloro che rifiutarono di schierarsi dalla parte di Mu'awiyah o di 'Ali dopo il famoso arbitrato che mise fine al conflitto tra i due. Gli ibaditi, il cui nome deriva da 'Abd-Allah Ibn-'Ibad (d. 705), sono generalmente considerati come un ramo moderato dei kharigiti. Tuttavia essi stessi rifiutano tale associazione e condannano gli eccessi dei kharigiti, in particolare il ramo di Nafi' Ibn-al-Azraq (d. 685). Gli ibaditi si ricollegano preferibilmente all'imam Giabir Ibn-Zayd (d. v. 712), di cui tacevano il nome per evitargli le persecuzioni. Per questo riferimento, la scuola ibadita può essere considerata la più vecchia scuola di giurisprudenza musulmana. Ciò nonostante, l'imam Malik (d. 795) riteneva che gli ibaditi – che trattava alla stregua dei kharigiti – dovessero pentirsi e, in caso di

---

1 Il termine hudud è utilizzato 12 volte nel Corano (2:187 e 229-230; 4:13; 9:112; 58:4; 65:1). I giuristi musulmani interpretano questo termine nel senso d'ordine di Dio. È usato sovente per indicare le offese penali sancite dal Corano. Per i Drusi, questo termine indica le persone che sono perfette.

2 Sulla posizione dei drusi nei riguardi di Maometto, v. Yassyn: Bayn al-'aql wal-nabi, p. 225-233.

3 Sulla posizione dei drusi nei riguardi di 'Ali, v. Yassyn: Bayn al-'aql wal-nabi, p. 234-240.

4 Al-Khatib: Al-harakat al-batiniyyah, p. 239-253; Yassyn: Al-'aqidah al-durziyyah, p. 31-72 e 87-93.

5 V. Rasa'il al-hikmah, no 6, p. 49-63; Yassyn: Bayn al-'aql wal-nabi, p. 241-246.

6 V. Parte III, capitolo VI.III.

7 Queste cifre provengono da vari siti Internet.

rifiuto, essere giustiziati. Oggi i sunniti sono più concilianti nei loro riguardi e gli esponenti delle due scuole organizzano congiuntamente dei congressi. Una delle loro specificità è il fatto di credere che il Corano sia stato creato e che non sia eterno come asseriscono i sunniti. E fu questo punto dottrinale che servì a giustificare le azioni inquisitorie contro di loro (*al-mihnah*) sotto il regno degli abbassidi.

Gli ibaditi sono maggioritari nell'Oman; alcune comunità vivono in Yemen, Libia, Tunisia, Algeria e sull'isola di Zanzibar (oggi parte della Tanzania).

È da segnalare che molte delle opere a carattere giuridico di questa scuola sono state redatte in forma di poesia. Fra i giuristi ibaditi più conosciuti ci sono:

– Diya'-al-Din 'Abd-al-'Aziz (d. 1223), autore dell'opera *Al-Nil wa-shifa' al-'alil*, base per gli insegnamenti di questa scuola.
– Muhammad Ibn-Yusuf Itfish (d. il 1914), che scrisse una grande esegesi dell'opera *Al-Nil wa-shifa' al-'alil*.

V. Scuole scomparse

Accanto alle scuole già descritte, se ne annoverano altre che hanno avuto meno successo e che finirono per scomparire senza eredi. Eccone tre d'obbedienza sunnita.

1) Scuola d'Al-Awza'i

Porta il nome dell'imam 'Abd-al-Rahman Al-Awza'i (d. 774), che, nato a Damasco, dove fu cadì, morì a Beirut. I suoi insegnamenti sono conosciuti grazie agli scritti delle altre scuole. Così, nel *Siyar Al-Awza'i* d'Al-Shafi'i si trovano le opinioni d'Abu-Hanifah (d. 767) su questioni relative alla guerra e ai trattati di pace con le risposte d'Al-Awza'i e le repliche d'Abu-Yusuf. Al-Awza'i era stato maestro di Malik.

Scomparsa nel X secolo, questa scuola era diffusa in Andalusia, in Nordafrica e in Siria. In quest'ultima, fu la scuola dominante fino all'avvento della scuola sciafi'ita nel X secolo.

2) Scuola dhahirita

Il fondatore di questa scuola si chiamava Da'ud Al-Asbahani (d. 883) ed era conosciuto per il suo ascetismo e la sua umiltà e per il coraggio che aveva nell'esporre le sue opinioni. Prima di fondare la propria scuola, iniziò la sua carriera come sciafi'ita. Si occupava molto delle tradizioni di Maometto, dando prestigio alla sua scuola in un'epoca dominata dalle divisioni tra giuristi. Nel IX e X secolo era considerata la quarta scuola di giurisprudenza in Oriente dopo quella d'Abu-Hanifah (d. 767), di Malik e d'Al-Shafi'i. Più tardi fu sostituita dalla scuola hanbalita.

La tradizione dhahirita era diffusa in Andalusia, in particolare a causa degli scritti del famoso giurista Ibn-Hazm (d. 1064). Nato a Cordova da una ricca famiglia d'origine persiana, Ibn-Hazm era figlio di un ministro del califfo che fu rimosso e perseguitato. Lui stesso fece politica sino a diventare ministro, per poi conoscere la sconfitta, l'imprigionamento e l'esilio. Ogni volta ritornava sempre alle scienze religiose, non senza suscitare odi contro di sé, a tal punto che i suoi libri furono

bruciati. Iniziò la sua carriera come malichita, divenne poi sciafi'ita prima di diventare dhahirita.

La scuola dhahirita deve il suo nome al fatto che per i suoi giuristi solo il senso evidente (*dhahir*) – derivando dal Corano e dalla *Sunnah* di Maometto – costituisce la fonte delle norme giuridiche. Questa scuola respinge il ricorso alle altre fonti del diritto musulmano come il ragionamento (*al-ra'y*). Il ricorso al ragionamento significa interrogarsi sulle ragioni che le norme sottintendono. Secondo i suoi esponenti, però, non si può interrogare Dio: "Non sarà Lui a essere interrogato sul suo operato, sono loro che dovranno rendere conto delle loro azioni" (21:23). Secondo questa scuola, quando il Corano e la *Sunnah* tacciono su certe cose, bisogna applicare la norma della liceità nel senso del versetto: "Egli ha creato per voi tutto quello che c'è sulla terra" (2:29). Commentando il versetto: "Poi Ibis li fece inciampare e scacciare dal luogo in cui si trovavano. E Noi dicemmo: Andatevene via (dal Paradiso), nemici gli uni degli altri. Avrete una dimora sulla terra e ne godrete per un tempo stabilito" (2:36), Ibn-Hazm scrisse: "Dio ha reso lecita per noi ogni cosa, dandocene il diritto all'usufrutto, e ha proibito ciò che voleva proibire, il tutto legiferando". Ciò vuol dire che tutto quello che non è espressamente proibito dal Corano e dalla *Sunnah* è permesso. Seguendo questa logica si può però arrivare a conclusioni aberranti. Così se un cane bevesse da un vaso e vi lasciasse dell'acqua, quest'acqua non potrebbe essere bevuta o servire per l'abluzione, poiché giudicata impura. Per purificare il vaso, bisogna lavarlo con della terra per sette volte come prevede un detto di Maometto. Se invece è un maiale che beve dal vaso, è permesso bere il resto dell'acqua e utilizzarlo per l'abluzione poiché il detto di Maometto non parla di maiale.

Ibn-Hazm scrisse un libro sui fondamenti del diritto intitolato *Al-Ihkam fi usul al-ahkam*, nel quale spiegò le fonti da cui derivano le norme. È anche l'autore di un lungo trattato di diritto intitolato *Al-Muhalla*.

Due fattori sarebbero all'origine della scomparsa di questa scuola:

– I suoi esponenti non avrebbero tenuto in conto lo sforzo del ragionamento per adattare il diritto alle condizioni della vita.
– Nessun autore ha continuato con la redazione di testi che ne diffondessero gli insegnamenti.

3) Scuola d'Al-Tabari

Questa scuola fu fondata da Abu-Gia'far Muhammad Ibn-Giarir Al-Tabari (d. 923), conosciuto soprattutto per aver scritto una storia del mondo – *Tarikh al-rusul wal-muluk* – e una lunga esegesi del Corano: *Jami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. La sua opera giuridica è andata persa, ad eccezione d'alcune parti di un testo intitolato *Ikhtilaf al-fuqaha'* (Le divergenze dei giuristi). Era di formazione sciafi'ita e malichita, ma la sua scuola non ebbe successo.

VI. Convergenze e divergenze tra le scuole

Come abbiamo appena visto, il mondo musulmano è diviso in varie scuole giuridiche. Esistono punti di divergenza tra queste scuole, ma anche tra giuristi della me-

desima scuola. Tuttavia i punti di convergenza sono ben più importanti dei punti di divergenza. Sono tre le ragioni principali per cui si seguono delle vie differenti:

- I giuristi non riuscivano a mettersi d'accordo sulle fonti da usare per formulare le norme religiose. A parte il Corano, sul quale c'era un consenso assoluto come prima fonte del diritto, i giuristi erano meno d'accordo sul ruolo da attribuire alla *Sunnah* di Maometto. Ibn-Khaldun (d. 1406) scrisse in proposito:

  Bisogna sapere che tutti i grandi imam noti per la loro capacità di giudizio indipendente conoscono tutti in egual misura le tradizioni. Si dice che Abu-Hanifah (d. 767) ne avrebbe trasmesse appena 17. Malik (d. 795) si limitò tutt'al più alle 300 del suo *Al-Muwatta'*. Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855) ne cita 30.000 nel suo *Al-Musnad*[1]. Ogni voce autorevole dà le tradizioni che il suo sforzo di riflessione personale gli permette[2].

  Gli atteggiamenti divergenti nei confronti delle tradizioni non significavano il rifiuto di conformarsi alle norme enunciate da Maometto, ma piuttosto l'apprensione d'avere di fronte delle tradizioni dalla dubbia autenticità. Maometto disse a tale riguardo che chi gli avesse attribuito un racconto falso sarebbe finito all'inferno. Perciò i giuristi s'imposero una certa cautela nei confronti delle tradizioni, preferendo riferirsi al ragionamento per analogia e ad altre fonti razionali, che descriveremo nei seguenti capitoli, per trovare la soluzione alle questioni che si ponevano. I giuristi che si fidavano delle tradizioni avevano invece meno fiducia nella deduzione analogica e nelle altre fonti razionali. Occorre aggiungere qui che le più importanti collezioni delle tradizioni di Maometto sono state raccolte soltanto dopo l'apparizione di queste scuole e quindi non era facile accedere a esse. Come se questo non bastasse, ogni scuola giuridica aveva le sue collezioni preferite e non riconosceva quelle delle altre. Ritorneremo sulla questione quando parleremo della *Sunnah*.

- I giuristi non erano d'accordo su alcuni versetti coranici e su alcune tradizioni che abrogavano o che venivano abrogati, relativi alla comprensione della lingua del Corano e della *Sunnah*, e alla qualificazione di certi atti giuridici come obbligatori, raccomandati, ripugnanti, permessi o proibiti.

- Già dai suoi inizi, la comunità musulmana fu scossa da scismi e divisioni, accompagnati da anatemi e guerre. Ogni gruppo cercava d'interpretare il Corano a modo suo e non esitava a inventare tradizioni per sostenere la sua posizione contro i suoi avversari. Sebbene le autorità politiche a volte tollerassero la coesistenza di varie scuole, favorivano talvolta questa o quella scuola a scapito delle altre, soprattutto all'atto della nomina dei giudici. Così facendo, furono esacerbate tensioni e divergenze dottrinali, alle quali bisogna aggiungere le opposizioni di tipo filosofico.

In generale, i trattati di diritto musulmano confrontano le soluzioni date dalle varie scuole giuridiche, ma scelgono la soluzione offerta dalla scuola alla quale apparteneva l'autore del trattato. In questo modo, si sviluppò una scienza chiamata *'ilm al-*

---

[1] Secondo l'edizione a nostra disposizione questa collezione contiene 28199 detti.

[2] Ibn-Khaldoun: Discours sur l'histoire universelle, p. 918.

khilafat (scienza delle divergenze), alla quale sono state dedicate non meno di 150 monografie, di cui alcune sono ancora allo stato di manoscritti[1]. All'inizio, i rapporti tra le varie scuole furono caratterizzati da una grande tolleranza e rispetto, conformandosi al detto di Maometto che afferma: "La divergenza nella mia nazione è segno di misericordia". I capofila di queste scuole si conoscevano e alcuni avevano dei rapporti di maestro e discepolo o erano condiscepoli. Nonostante le loro divergenze, si stimavano[2]. La pluralità dei punti di vista era accettata a condizione che gli elementi essenziali non fossero messi in dubbio, cioè:

– I cinque pilastri dell'islam: la professione di fede secondo la quale non esiste divinità all'infuori di Dio (Allah) e Maometto è il suo messaggero, la preghiera, l'elemosina legale, il pellegrinaggio e il digiuno durante il Ramadan.
– I sei dogmi del credo musulmano: fede in Dio, nei suoi angeli, nei suoi libri, nei suoi apostoli, nel giorno ultimo e nel destino.
– Il Corano e qualsiasi tradizione la cui autenticità e il cui senso sono incontestabili.
– Le questioni intorno alle quali s'è formata un'unanimità e che appaiono in opere dedicate a questa materia[3].

Tutte le altre questioni risolte da testi il cui senso non è perentoriamente chiaro possono essere oggetto di divergenze, a condizione che la soluzione adottata sia sostenuta da un argomento in suo favore. In queste questioni non si possono imporre delle soluzioni. Ecco perché Malik (d. 795) rifiutò che il suo *Al-Muwatta'* fosse imposto a tutti i musulmani come auspicava il califfo Al-Mansur (d. 775). Inoltre, i capofila chiedevano ai loro allievi di non imitarli ciecamente, ma di riferirsi piuttosto alle fonti del diritto musulmano che sono il Corano e la *Sunnah*. Così, Abu-Hanifah (d. 767) proibiva a quelli che non conoscevano le sue argomentazioni di rendere decisioni religiose a partire dalle sue dichiarazioni. Egli concludeva le sue opinioni dicendo: "Tale è la mia opinione; è il meglio che abbiamo potuto ottenere; se qualcuno ha un'opinione migliore, è quest'ultima che deve essere considerata come più corretta". Al-Shafi'i diceva: "Se la tradizione che cito è autentica, è la mia dottrina, e se trovate che contraddico la tradizione, aderite a quest'ultima e gettate le mie parole contro il muro[4]".

Tuttavia, questa tolleranza non ci fu sempre e non tutti la praticavano. Col passar del tempo il tono dei giuristi divenne sempre più polemico nei riguardi dei loro avversari. L'animosità fu tale che il matrimonio tra discepoli di una data scuola e donne appartenenti alle famiglie di discepoli d'altre scuole fu proibito. Certi hanafiti preconizzarono perfino il taglio del dito a coloro che l'avessero alzato durante la preghiera contrariamente a ciò che insegnava l'imam Abu-Hanifah. Si arrivò addirittura al punto che i discepoli di una scuola cominciarono a rifiutare di pregare insieme con quelli d'altre scuole, anche all'interno della moschea della Mecca.

[1] V. i titoli in: Al-Masri: Ma'rifat 'ilm al-khilaf, p. 122-160.
[2] V. sul rispetto tra i compagni e i primi giuristi Al-'Alawani: Adab al-ikhtilaf fil-islam, p. 48-74 e 115-134.
[3] Al-Masri: Ma'rifat 'ilm al-khilaf, p. 62-66.
[4] Ibid., p. 66-72.

Alcuni hanafiti affermarono persino che Gesù, dopo il suo ritorno, avrebbe diretto la vita dei musulmani in conformità agli insegnamenti della loro scuola[1].

Oggi il tono tra scuole giuridiche musulmane è più conciliante, anche se all'interno della grande comunità musulmana persistono delle divisioni. Nessuno nega che esistano delle divergenze, ma si preferisce parlarne in un contesto di "diritto comparato" (*al-fiqh al-muqaran* o *al-fiqh al-muwazan*). I giuristi pubblicano così relazioni e testi in cui fanno conoscere le loro posizioni e ragioni, e si confrontano con quelle degli altri, in modo da eliminare le frizioni dovute all'ignoranza reciproca e da avvicinare le proprie posizioni per trovare delle soluzioni comuni[2]. Taluni parlano apertamente di un'unificazione delle scuole ed è di questo che parleremo adesso.

VII. Tentativi d'unificazione delle scuole

1) Tentativi nel passato

La volontà di unificare le varie scuole non è d'ieri, ma risale al lontano passato e ha assunto numerose forme. Abbiamo già visto come il califfo Al-Mansur (d. 775) volesse imporre ai suoi sudditi *Al-Muwatta'* di Malik (d. 795), e come quest'ultimo glielo avesse sconsigliato. Dietro la volontà del califfo di uniformare il diritto, c'era stata una lettera che Ibn-al-Muqaffa' (d. 756) gli aveva indirizzato:

> Una delle questioni che deve attirare l'attenzione del comandante dei credenti [...] è la mancanza d'uniformità, la contraddizione nelle sentenze pronunciate; queste divergenze sono gravi [...]. Ad Al-Hira, la pena di morte e i reati a carattere sessuale sono considerati legali, mentre non lo sono a Kufa. A Kufa stessa quello che è legale in una zona, non lo è in un'altra [...]. Se gli pare opportuno, il comandante dei credenti può ordinare che queste sentenze e prassi giudiziarie divergenti gli siano mandate in un fascicolo, accompagnate dalle tradizioni e soluzioni analogiche di ciascuna scuola; se poi il comandante dei credenti esaminasse questi documenti ed esprimesse su ogni caso il parere che Dio gli ispira; se egli si attenesse fermamente a questa opinione e proibisse ai cadì di discostarsene; se facesse infine di queste decisioni un corpus completo, potremmo sperare che Dio trasformi questi giudizi – ove l'errore si rimescola con la verità – in un unico e giusto codice[3].

Ma questo desiderio non fu realizzato.

2) Tentativi d'unificare dall'interno gli insegnamenti delle rispettive scuole

Ogni scuola giuridica musulmana conobbe delle divergenze d'opinione fra i suoi giuristi. Per giungere a una certa unità, il primo passo in ciascuna scuola fu di trovare un'intesa sull'opinione da seguire. Così il sultano Muhammad Alimkir (d. 1707) creò una commissione il cui incarico fu di raccogliere le principali opinioni della scuola hanafita, in modo da facilitare il lavoro dei giudici e dei *mufti*. Questa raccolta, intitolata *Al-Fatawa al-hindiyyah*, fu portata a termine tra il 1664 e il

---

[1] Ibid., p. 72-77.
[2] Al-Hakim: Al-usul, p. 9-11.
[3] Pellat: Ibn Al-Muqaffa', p. 40-44.

1672[1]. Tuttavia, sebbene si trattasse di un'iniziativa ufficiale, non aveva alcun valore vincolante.

In epoca ottomana, il sultano Salim I (1512-20) fece della scuola hanafita la scuola ufficiale dell'impero in materia di giurisprudenza, fatta eccezione per le questioni cultuali. A dispetto di ciò, si è dovuto attendere il XIX secolo perché vi fosse il primo tentativo ottomano di codificare e, quindi, di unificare le norme hanafite in un solo codice: la famosa *Majallat al-ahkam al-'adliyyah* di 1.851 articoli. Elaborato tra il 1869 e il 1876, questo codice include il diritto delle obbligazioni, i diritti reali e il diritto giudiziario. Le questioni concernenti lo statuto personale furono incluse nel codice solo nel 1917.

In Egitto, Muhammad Qadri Pacha (d. 1888) raccolse gli insegnamenti della scuola hanafita in tre campi giuridici:

– *Al-Ahkam al-shar'iyyah fil-ahwal al-shakhsiyyah*[2], del 1875, riguarda il diritto di famiglia e di successione e contiene 647 articoli (nell'edizione pubblicata al Cairo nel 1900). Costituisce il primo tentativo da parte di un giurista musulmano di codificare in questo campo. Oggi viene spesso utilizzato dai tribunali egiziani, siriani, giordani e d'altri paesi per rimediare a certe lacune. Ne esiste una traduzione francese intitolata *Code du statut personnel et des successions d'après le rite hanafite*, che è stata in uso nei tribunali misti.
– *Murshid al-hayran ila ma'rifat ahwal al-insan*[3] con i suoi 1.049 articoli (nell'edizione del 1933), si riferisce al diritto dei beni reali e dei contratti. Fu pubblicato dal ministero dell'Istruzione per essere insegnato in scuole governative.
– *Al-'Adl wal-insaf fi mushkilat al-awqaf* riguarda le pie donazioni.

In Arabia Saudita, dove non è ancora in vigore un Codice civile, esiste una compilazione privata degli insegnamenti della scuola hanbalita, scuola ufficiale in questo paese. Questa compilazione, intitolata *Majallat al-ahkam al-shar'iyyah*, contiene 2.382 articoli e tratta del diritto dei contratti e del diritto giudiziario. È l'opera di un ex presidente della Suprema corte musulmana della Mecca, lo sceicco Ahmad Al-Qari (d. 1940). Utilizzata allo stato di manoscritto da parte dei tribunali sauditi, fu finalmente pubblicata nel 1981 da due professori di questo paese[4].

3) Tentativo di sincretismo in quadro statale

I tentativi citati si limitavano agli insegnamenti di una singola scuola. In certi Stati ci furono però tentativi di superare questo quadro. In questi casi, erano adottate norme provenienti da tutte le scuole, anche se era poi privilegiata una sola di esse. Fu il caso del Codice di famiglia adottato nel 1917 dall'impero ottomano, che non si limitò a incorporare gli insegnamenti della sola scuola hanafita. Fu anche il caso dell'Egitto.

---

[1] V. il testo in: http://feqh.al-islam.com/Bookhier.asp?Mode=0&DocID=73&MaksamID=1.
[2] Qadri Pacha: Al-Ahkam al-shar'iyyah.
[3] Qadri Pacha: Murshid al-hayran.
[4] Al-Qari: Majallat al-ahkam.

In Egitto, sotto la dinastia fondata da Muhammad ‘Ali (d. 1849), che allora dipendeva dall’impero ottomano, i giudici dovevano applicare la sola scuola hanafita sebbene la maggioranza dei suoi abitanti aderisse alla scuola sciafi’ita. Abbiamo già segnalato il codice di Qadri Pacha, che raccolse gli insegnamenti della scuola hanafita in materia di statuto personale e di successione. Ma nel 1915, una commissione redasse un Codice di famiglia ispirato da tutte e quattro le scuole sunnite. La fronda che il progetto causò finì per prevalere, ma una parte del proposto codice fu tuttavia incorporata nella legge n. 25 del 1920, ispirata soprattutto dalla scuola malichita. Un’altra commissione, i cui membri erano stati per lo più studenti dell’imam riformista Muhammad ‘Abduh (d. 1905), fu messa in piedi nel 1926. La legge n. 25 del 1929, con elementi delle quattro scuole sunnite, ne fu il risultato. Fu seguita poi dalla legge n. 77 sulla successione del 1943 e dalla legge n. 71 sul testamento del 1946. L’art. 37 di quest’ultima fu ripreso dalla scuola sciita. Contrariamente alle disposizioni della scuola hanafita, questo articolo permette a un erede d’essere legatario sino al valore di un terzo dei beni di un defunto, senza che il consenso degli altri eredi sia necessario. Queste leggi però non coprono tutte le materie concernenti lo statuto personale. Quando l’Egitto e la Siria formarono un’unione politica (1958-61), fu deciso di redigere un codice che incorporasse tutto il diritto di famiglia (basato su quello ottomano), le leggi egiziane suddette, il Codice dello statuto personale e di successione di Qadri Pacha, il Codice dello statuto personale siriano e gli insegnamenti delle quattro scuole sunnite e delle altre scuole. In caso di vuoto giuridico, l’art. 409 rimandava alle più autorevoli opinioni della scuola d’Abu-Hanifah (d. 767)[1]. Finora il progetto è rimasto lettera morta.

È chiaro che il Codice civile egiziano rappresenta un desiderio di superamento delle divisioni tra scuole. L’art. 1, comma 2, stabilisce che "In mancanza di una disposizione legislativa, il giudice delibererà in base al diritto consuetudinario, e se questo fosse insufficiente, in base ai principi del diritto musulmano". Inoltre, l’art. 2 della Costituzione egiziana prevede che "I principi del diritto musulmano sono la principale fonte della legislazione". Nessuna restrizione è imposta ai giudici o ai legislatori egiziani per quanto riguarda la scuola a cui vogliano ispirarsi. Tuttavia, l’art. 280 del decreto egiziano 78/1931, il cui contenuto è stato ripreso dall’art. 3 della legge 1/2000, richiede che, in caso di vuoto giuridico, ci si riferisca alle più autorevoli opinioni della scuola d’Abu-Hanifah.

La Libia, la cui popolazione aderisce per lo più alla scuola malichita, ha adottato nel 1953 un Codice civile ispirato al Codice civile egiziano. Nell’art. 1, comma 2 del codice, si legge: "In mancanza di una disposizione legislativa, il giudice delibererà in base ai principi del diritto musulmano, in mancanza di questo in base al diritto consuetudinario. In mancanza di questi principi, il giudice ricorrerà al diritto naturale e alle norme d’equità". Anche in questo caso nessuna scuola in particolare è privilegiata. Questo paese ha adottato quattro leggi che regolano reati previsti dal diritto musulmano, cioè le leggi sul furto e il brigantaggio (legge 148/1972), sull’adulterio (legge 70/1973), sulla falsa accusa d’adulterio (legge 52/1974) e sul

[1] V. questo testo con il suo promemoria esplicativa in: Mashru’ qanun al-ahwal al-shakhsiyyah al-muwahhad.

consumo d'alcool (legge 89/1974). In caso di vuoto giuridico, le ultime tre leggi rimandano alla scuola meno severa, e se anche in quest'ultima ci fosse a sua volta un vuoto giuridico, il tutto è rimandato al Codice penale. La prima legge, in caso di lacuna, rimandava invece alla meglio nota opinione della scuola malichita, ma fu poi modificata dalla legge 8/1975 nel senso delle tre altre leggi menzionate sopra.

Negli Emirati Arabi Uniti, la popolazione appartiene principalmente alle scuole malichita e hanbalita. L'art. 1, comma 1 del Codice civile del 1985 dice:

> In mancanza di una disposizione in questa legge, il giudice delibererà in base al diritto musulmano, dando preferenza alle soluzioni più idonee della scuola dell'imam Malik e quella dell'imam Ahmad Ibn-Hanbal, e, in caso di mancanza, a quelle della scuola dell'imam Al-Shafi'i e quella dell'imam Abu-Hanifah, in base all'interesse in questione.

L'unificazione delle scuole si è realizzata in modo indiretto attraverso la ricezione del Codice civile egiziano in molti paesi arabi e grazie al fatto che molti di essi sovente fecero ricorso ai servizi del suo autore, Al-Sanhuri (d. 1971)[1]. Per questi paesi, accettare il codice doveva un giorno facilitare l'unificazione del diritto arabo. Così si legge nel memorandum del Codice civile siriano: "La ricezione del codice egiziano realizza uno degli scopi più nobili che cercano di raggiungere gli arabi in quest'epoca, ovvero l'unificazione delle legislazioni dei paesi arabi". Il memorandum del Codice civile iracheno riprende quest'idea e parla di un eventuale Codice civile arabo unificato. Certamente, il Codice egiziano è in gran parte ispirato dal diritto occidentale, ma annovera un certo numero di norme che sono tratte direttamente dal diritto musulmano. La codifica di queste norme comporta una scelta fra le soluzioni previste dalle varie scuole.

4) Tentativo di sincretismo in un quadro pan-Arabo

Il tentativo di superare le divisioni tra scuole giuridiche è ancora più chiaro se si pensa ai progetti elaborati nel quadro della Lega dei paesi arabi e del Consiglio di cooperazione dei paesi arabi del Golfo. Ne riparleremo più tardi[2].

Occorre anche segnalare le accademie di diritto musulmano che riuniscono giuristi musulmani provenienti da vari paesi e appartenenti a varie scuole per discutere dei problemi giuridici che i musulmani devono affrontare nel campo del diritto economico (banche, assicurazioni, contratti di leasing ecc.), della bioetica (aborto, fecondazione in vitro, eutanasia ecc.) o questioni di politica internazionale (trattato di pace tra Israele e l'Egitto, invasione irachena del Kuwait, partecipazione dei paesi musulmani accanto alle forze occidentali nella liberazione del Kuwait, occupazione dell'Iraq da parte degli Stati Uniti e i suoi alleati ecc.). Ne citiamo due:

– L'Accademia islamica di *fiqh* (*Majma' al-fiqh al-islami*)[3] che dipende dalla Lega Islamica Mondiale (*Rabitat al-'alam al-islami*) con sede alla Mecca.

---

1 Il Codice civile egiziano è servito da modello a diversi Codici civili arabi. È il caso dei Codici siriano, libico, iracheno, giordano, sudanese, algerino, kuwetiano, yemenita e degli Emirati Arabi Uniti. Esso serve anche da base per il progetto di codice civile unificato preparato dalla Lega degli Stati Arabi e quello del Consiglio di Cooperazione dei Paesi Arabi del Golfo.

2 V. parte IV, capitolo I.II.4.

3 V. le sue decisioni in arabo in: http://www.muslimworldleague.org/.

– L’Accademia Islamica di *Fiqh* (*Majma’ al-fiqh al-islami*) che dipende dall’Organizzazione della Conferenza Islamica (*Munadhdhamat al-mu’tamar al-islami*) con sede a Gedda[1].

Ci sono anche organismi in Occidente che tentano d’informare i musulmani che vi vivono in materia di diritto musulmano. Ne citiamo due:

– Il Consiglio Europeo di *Fatwa* e della Ricerca (*Al-markaz al-uropi lil-ifta’ wal-buhuth*) creato a Londra nel 1997[2].
– The Assembly of Muslim Jurists in America (*Majma’ fuqaha’ al-shari’ah bi-Amrika*)[3].

È doveroso segnalare anche i tentativi di riavvicinamento tra sunniti e sciiti. A questo scopo fu creato al Cairo nel 1947, su iniziativa dello sceicco sciita Muhammad Taqiy Al-Qimmi, *Dar al-taqrib bayn al-madhahib al-islamiyyah* (Casa di riavvicinamento tra le scuole musulmane). Numerosi sceicchi sunniti si sono uniti a lui, fra cui lo sceicco dell’università dell’Azhar Mahmud Shaltut e Hasan Al-Banna, il fondatore dei Fratelli musulmani. Per anni questa istituzione pubblicò una rivista intitolata *Al-Risalah*, che però cessò d’esistere nel 1972 con il n. 60. La Casa di riavvicinamento stessa interruppe le sue attività nel 1979. Oggi il ruolo di ponte è stato ripreso da *Al-Majma’ al-’alami lil-taqrib bayn al-madhahib al-islamiyyah* (Tribuna mondiale per il riavvicinamento tra le scuole musulmane) con sede a Teheran[4].

In generale, però, l’atteggiamento dei sunniti e degli sciiti resta quello del rifiuto reciproco. Numerosi sono gli autori sunniti contemporanei[5] che, come i loro predecessori dell’epoca classica[6], rifiutano di considerare gli sciiti come musulmani, fino al punto d’accusarli di simulare l’amore per la famiglia di Maometto allo scopo di distruggere l’islam. Ritengono che lo sciismo non sia altro che una forma d’opposizione dei persiani, con l’aiuto degli ebrei, per vendicarsi degli arabi che invasero il loro paese, distruggendone il regno[7]. Per loro, il riavvicinamento tra sunniti e sciiti, intrapreso quasi sempre su iniziativa di questi ultimi, è un "riavvicinamento di compiacenza "[8], o un modo per infiltrarsi e per dissimulare[9].

5) Estensione dell’unificazione

L’unificazione che i musulmani cercano si è estesa a tutti i rami del diritto e alle basi del diritto. Tra i testi, segnaliamo quello del professore egiziano Muhammad Zaki ‘Abd-al-Bir: *Taqnin usul al-fiqh*. Pubblicato nel 1989, il libro contiene 188 articoli, ognuno con una nota esplicativa. L’autore presenta questo libro come parte

---

1 http://www.fiqhacademy.org.sa/.
2 http://www.ecfr.org/.
3 http://amjaonline.org/arabic/index.asp.
4 http://www.taghrib.org/.
5 Per esempio Frayj: Al-shi’ah; Al-Bandari: Al-tashayyu’.
6 V. in particolare Ibn-Taymiyyah: Minhaj al-Sunnah; Al-Ghazali: Fadai’ih al-batiniyyah.
7 Questa idea è sviluppata in: Al-Nimr: Al-shi’ah, in particolare p. 54-81.
8 Al-Nimr: Al-shi’ah, p. 172-176.
9 http://www.saaid.net/Minute/25.htm.

di un programma che vede i musulmani riappropriarsi del diritto musulmano in luogo del diritto ereditato dai paesi occidentali.

Questa tendenza unificatrice non si limita al campo legislativo, ma include anche le *fatwa*, grazie alle iniziative e attività delle accademie islamiche di *fiqh*.

Essa è in corso d'attuazione anche rispetto ai tribunali. Nei paesi arabi, per ogni scuola esisteva un tribunale con i propri giudici che applicavano le norme specifiche della loro scuola. Poco a poco, questa dualità sta scomparendo dal mondo musulmano, anche se ne rimangono delle tracce. Così, per esempio, nel Bahrain esistono tribunali gia'fariti e tribunali sunniti, che applicano norme delle rispettive scuole, che non sono state ancora codificate. In Libano, gli sciiti, i sunniti e i drusi hanno i loro rispettivi tribunali che applicano norme, anche queste non codificate. Ora, un giudice musulmano libanese sta chiedendo l'abolizione di questi tribunali e la creazione di tribunali musulmani unificati[1]. In Siria, gli sciiti e i sunniti sono sottoposti a un tribunale musulmano unificato, che applica un Codice dello statuto personale musulmano unificato. Lo stesso vale per i drusi, tranne per alcune norme previste dall'art. 307 del Codice dello statuto personale. Tuttavia, i drusi della zona di Suwayda hanno propri tribunali religiosi.

VIII. Ricezione o autonomia del diritto musulmano

Tra gli storici del diritto occidentali è in corso un dibattito sull'influenza dei diritti stranieri esistenti, fra cui il diritto romano, sulla nascita del diritto musulmano[2]. Tale idea è respinta dagli autori musulmani, che affermano che "le fonti del diritto musulmano sono indipendenti e derivano dalla sola volontà divina[3]".

Per il giurista musulmano riconoscere un'influenza esterna al diritto musulmano solleva un problema, perché mette a rischio la concezione musulmana secondo cui la legge è d'origine divina. D'altra parte, numerosi detti di Maometto intimano ai musulmani di non assomigliare agli altri. Così, un detto di Maometto afferma: "Colui che assomiglia a un gruppo ne fa parte[4]". In proposito vengono anche citati i seguenti versetti coranici:

> In verità questa è la Mia retta via: seguitela e non seguite i sentieri che vi allontanerebbero dal Suo sentiero (6:153).
>
> Non siate come coloro che dimenticano Allah e cui Allah fece dimenticare se stessi. Questi sono i malvagi (59:19).

Alcuni giuristi dell'epoca classica prevedevano perfino la pena di morte per coloro che non volessero differenziarsi[5]. Il divieto d'assomigliare agli altri è oggi invocato da coloro che respingono leggi e costumi occidentali moderni assorbiti dal mondo islamico.

---

1 Suwayd: Al-madhahib al-islamiyyah, p. 306-308.

2 V. la raccolta d'articoli in arabo su questo argomento: Hal lil-qanun al-rumi ta'thir 'ala al-fiqh al-islami?, e Imam: Nadhariyyat al-fiqh, p. 91-100.

3 Al-Zuhayli: Usul, vol. II, p. 927.

4 Ahmad, detto 5114.

5 Al-Luwayhiq, p. 126-127.

Occorre tuttavia ammettere che il Corano e le raccolte della *Sunnah*, le prime due fonti del diritto musulmano, sono stati fortemente ispirati dalla Bibbia, cosa che si costata facilmente se si guarda al diritto penale[1] e ai divieti alimentari[2]. Del resto, il Corano ordina a Maometto, che in caso di necessità, di seguire le norme rivelate ai profeti che l'hanno preceduto[3]. Le raccolte delle tradizioni riportano che Maometto era contento di conformarsi alle norme della Gente del libro (*ahl al-kitab*) nelle sfere per le quali non aveva ricevuto nessuna rivelazione. Inoltre, si trovano nel diritto musulmano delle usanze che risalgono all'epoca preislamica. Maometto dice a tal fine che occorre conformarsi a ciò che è virtuoso di quell'epoca. Questo spiega perché il pellegrinaggio – uno dei cinque pilastri dell'islam – è stato ricevuto in eredità dagli arabi politeisti. Infatti, i vari gruppi che si sono convertiti all'islam hanno portato con loro le proprie pratiche e tradizioni. Coloro che diventavano musulmani dovevano lasciare i loro rispettivi paesi per unirsi a Maometto. Medina vide così affluire yemeniti, gente del Nord dell'Arabia, etiopi, iraniani e bizantini. In seguito, con la sua espansione territoriale, il potere musulmano finì per regnare su paesi in tre continenti, dove si parlavano almeno dodici lingue. Fra i grandi giuristi musulmani, si contano un buon numero di non arabi, tra cui Abu-Hanifah (d. 767), fondatore della scuola hanafita, che era d'origine persiana[4]. Bisogna tuttavia notare che, contrariamente alle altre scienze, alla filosofia e ad altri campi del sapere, i testi giuridici greci e romani non furono tradotti in arabo, e non si trovano nel diritto musulmano termini presi dal greco o dal latino.

Qualunque sia l'origine del diritto musulmano, i giuristi musulmani sono riusciti a sviluppare un sistema giuridico completo in meno di un secolo e mezzo, usando il Corano, la *Sunnah* e il metodo deduttivo. Tale sistema regola sia la vita spirituale che l'esistenza temporale, con divergenze più o meno grandi dovute a correnti religiose e politiche che hanno diviso il mondo musulmano.

Capitolo III. Mantenimento delle leggi delle altre comunità

I. La gente del libro (*ahl al-kitab*)

1) Tolleranza nei riguardi delle Comunità monoteiste

In alcuni paesi musulmani come la Giordania, il Libano, la Siria e l'Iraq, le comunità non musulmane possiedono ancor oggi i loro tribunali e le loro leggi in materia di statuto personale. In Egitto, i tribunali comunitari sono stati unificati, ma le rispettive leggi sono state mantenute. Questo sistema, che era in vigore sotto l'impero ottomano e i regimi musulmani che lo precedettero, ha la sua origine nel Corano.

---

[1] Sulla differenza tra le sanzioni bibliche e le sanzioni coraniche, v. Tyan: Le système de responsabilité délictuelle en droit musulman.

[2] Sulla differenza tra i divieti alimentari nel Corano e nella Bibbia, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Les interdits alimentaires.

[3] 6:90; 16:123; 60:4; 2:4-5.

[4] Hal lil-qanun al-rumi ta'thir 'ala al-fiqh al-islami?, p. 27-32.

Il Corano parte dall'idea che all'inizio c'era una sola comunità alla quale Dio aveva inviato dei profeti per guidarli con le leggi divine scritte nel Libro. Ma la comunità si divise:

> Gli uomini formavano un'unica comunità. Allah poi inviò loro i profeti in qualità di nunzi e ammonitori; fece scendere su di loro la Scrittura con la verità, affinché si ponesse come criterio tra le genti a proposito di ciò su cui divergevano. E disputarono, ribelli gli uni contro gli altri, proprio coloro che lo avevano. Eppure erano giunte loro le prove! (2:213; vedere così 10:19).

Maometto si considerava come l'ultimo, il "sigillo" dei profeti (33:40). Invano egli tentò d'ottenere il consenso delle altre comunità alla sua causa, per unificarle. Ogni comunità restò fedele al suo credo, cercando invece d'attirare le altre alla sua fede:

> Né i giudei né i nazareni saranno mai soddisfatti di te, finché non seguirai la loro religione. Di': "E' la Guida d'Allah, la vera Guida ". E se acconsentirai ai loro desideri dopo che hai avuto la conoscenza, non troverai né patrono né soccorritore contro Allah (2:120).
>
> Anche se tu recassi a coloro che hanno ricevuto la Scrittura, ogni specie di segno, essi non seguiranno il tuo orientamento, né tu seguirai il loro, né seguiranno gli uni l'orientamento degli altri. E se dopo che ti è giunta la scienza, seguissi i loro desideri, saresti certamente uno degli ingiusti (2:145).

Maometto trasse la conclusione che le divergenze tra le varie comunità erano l'espressione della volontà divina, e che spettasse a Dio di risolvere queste divergenze nell'aldilà:

> Se Allah avesse voluto, avrebbe fatto di voi una sola comunità. Vi ha voluto però provare con quel che vi ha dato. Gareggiate in opere buone: tutti ritornerete ad Allah ed Egli vi informerà a proposito delle cose sulle quali siete discordi (5:48).
>
> Se il tuo Signore avesse voluto, avrebbe fatto di tutti gli uomini una sola comunità. Invece non smettono d'essere in contrasto tra loro (11:118; vedere anche 16:93 e 42:8).

E poiché la divisione è la volontà di Dio, il Corano respinge l'uso della costrizione per convertire i membri delle altre comunità, affermando che "Non c'è costrizione nella religione" (2:256), ma senza peraltro perdere la speranza che gli altri diventino musulmani prima o dopo. Maometto raccomandò ai suoi compagni d'assumere un atteggiamento corretto nei confronti della Gente del Libro, chiedendo a questi ultimi di giungere a una comprensione comune con i musulmani:

> Dialogate con belle maniere con la gente della Scrittura, eccetto quelli di loro che sono ingiusti. Dite [loro]: "Crediamo in quello che è stato fatto scendere su di noi e in quello che è stato fatto scendere su di voi, il nostro Dio e il vostro sono lo stesso Dio ed è a Lui che ci sottomettiamo" (29:46; vedere anche 3:64; 16:125).

Questo dibattito teologico determinò lo statuto legale dei non musulmani, statuto retto soprattutto da quattro versetti:

> Combattete coloro che non credono in Allah e nell'Ultimo Giorno, che non vietano quello che Allah e il Suo Messaggero hanno vietato, e quelli, tra la gente della Scrittura, che non scelgono la religione della verità, finché non versino umilmente il tributo, e siano soggiogati (9:29).

> In verità coloro che credono, siano essi giudei, nazareni o sabei, tutti coloro che credono in Allah e nell'Ultimo Giorno e compiono il bene riceveranno il compenso presso il loro Signore. Non avranno nulla da temere e non saranno afflitti (2:62).

> Coloro che credono, i Giudei, i Sabei o i Nazareni e chiunque creda in Allah e nell'Ultimo Giorno e compia il bene, non avranno niente da temere e non saranno afflitti (5:69).

> E certamente, nel Giorno della Resurrezione, Allah giudicherà tra coloro che hanno creduto, i giudei, i sabei, i cristiani, i magi e coloro che attribuiscono associati ad Allah. In verità Allah è testimone d'ogni cosa (22:17).

Le Genti del libro che vivono in terra d'islam, in paesi che dovettero arrendersi al potere musulmano, sono chiamati dimmi. Essi sono protetti dai musulmani in cambio del pagamento di un tributo (*jizyah*). Sebbene abbiano l'obbligo di proteggerli, i musulmani non possono però fidarsi di loro, anche se hanno dei legami familiari con loro:

> O voi che credete, non prendete per alleati i vostri padri e i vostri fratelli se preferiscono la miscredenza alla fede. Chi di voi li prenderà per alleati sarà tra gli ingiusti (9:23).

> O voi che credete, non sceglietevi per alleati i giudei e i nazareni, sono alleati gli uni degli altri. E chi li sceglie come alleati è uno di loro. In verità Allah non guida un popolo d'ingiusti (5:51; vedere anche 3:28 e 9:8).

Fatta eccezione del caso in cui il non musulmano sia ostile, questa diffidenza obbligatoria non deve tuttavia escludere delle relazioni imperniate sulla giustizia:

> Allah non vi proibisce d'essere buoni e giusti nei confronti di coloro che non vi hanno combattuto per la vostra religione e che non vi hanno scacciato dalle vostre case, poiché Allah ama coloro che si comportano con equità. Allah vi proibisce soltanto d'essere alleati di coloro che vi hanno combattuto per la vostra religione, che vi hanno scacciato dalle vostre case, o che hanno contribuito alla vostra espulsione (60:8-9).

Per risolvere le contraddizioni che esistevano tra i versetti più tolleranti e quelli meno tolleranti, i giuristi dell'epoca classica ricorsero alla teoria dell'abrogazione: un versetto riguardante una data questione era da considerarsi abrogato se c'era un versetto posteriore che trattasse della medesima questione[1]. Ma i giuristi dell'epoca classica non riuscirono mai a mettersi d'accordo né sulla portata dei versetti né sulla loro datazione. Ce ne furono alcuni che non esitarono nemmeno a ritenere semplicemente abrogati tutti i versetti del Corano tolleranti nei confronti dei non

---

[1] V. sull'abrogazione parte III, capitolo I.I.

musulmani, citando il versetto della sciabola, anche se quest'ultimo si riferisce ai politeisti:

> Quando poi siano trascorsi i mesi sacri, uccidete questi associatori ovunque li incontriate, catturateli, assediateli e tendete loro agguati. Se poi si pentono, eseguono l'orazione e pagano la decima, lasciateli andare per la loro strada. Allah è perdonatore, misericordioso (9:5)[1].

2) Sistema della personalità delle leggi

I giuristi dell'epoca classica dedussero dai suddetti versetti che le Genti del libro – ebrei, cristiani, sabei e zoroastriani (magi), ai quali si aggiunsero poi i samaritani – avevano il diritto di vivere nello Stato musulmano, a dispetto delle divergenze teologiche che li separavano dal gruppo dominante. In più, le autorità religiose di queste comunità avevano il diritto, se non il dovere, d'applicare le leggi che Dio aveva trasmesso loro tramite i suoi precedenti profeti. Questo è detto in un lungo passaggio che stabilisce ciò che in diritto musulmano si chiama personalità delle leggi e delle giurisdizioni. Citiamolo al completo:

> Se vengono da te, sii arbitro tra loro o allontanati. E se ti allontanerai, non potranno mai nuocerti in nulla. Se giudichi, fallo con giustizia, ché Allah ama i giusti. Come mai potranno sceglierti come giudice, quando hanno la Torah con il giudizio d'Allah e dopo di ciò volgere le spalle? Essi non sono credenti! Facemmo scendere la Torah, fonte di guida e di luce. Con essa giudicavano tra i giudei, i profeti sottomessi ad Allah, e i rabbini e i dottori: [giudicavano] in base a quella parte dei precetti d'Allah che era stata loro affidata e della quale erano testimoni. Non temete gli uomini, ma temete Me. E non svendete a vil prezzo i segni Miei. Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha fatto scendere, questi sono i miscredenti. Per loro prescrivemmo vita per vita, occhio per occhio, naso per naso, orecchio per orecchio, dente per dente e il contrappasso per le ferite. Quanto a colui che vi rinuncia per amor d'Allah, varrà per lui come espiazione. Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha fatto scendere, questi sono gli ingiusti. Facemmo camminare sulle loro orme Gesù figlio di Maria, per confermare la Torah che scese prima di lui. Gli demmo il Vangelo, in cui è guida e luce, a conferma della Torah che era scesa precedentemente: monito e direzione per i timorati. Giudichi la gente del Vangelo in base a quello che Allah ha fatto scendere. Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha fatto scendere, questi sono gli iniqui. E su di te abbiamo fatto scendere il Libro con la Verità, a conferma della Scrittura che era scesa in precedenza e lo abbiamo preservato da ogni alterazione. Giudica tra loro secondo quello che Allah ha fatto scendere, non conformarti alle loro passioni allontanandoti dalla verità che ti è giunta. A ognuno di voi abbiamo assegnato una via e un percorso. Se Allah avesse voluto, avrebbe fatto di voi una sola comunità. Vi ha voluto però provare con quel che vi ha dato. Gareggiate in opere buone: tutti ritornerete ad Allah ed Egli vi informerà a proposito delle cose sulle quali siete discordi. Giudica dunque tra di loro secondo quello che Allah ha rivelato e non indulgere

[1] Ibn-Hazm: Ma'rifat al-nasikh, vol. II, p. 146-148; Ibn-Salamah: Al-nasikh, p. 19, 27, 29, 42, 45, 49, 54, 57, 61 etc.

alle loro passioni. Bada che non cerchino d'allontanarti da una parte di quello che Allah ha fatto scendere su di te. Se poi ti volgono le spalle, sappi che Allah vuole colpirli per alcuni dei loro peccati. Invero molti uomini sono perversi. E' la giustizia dell'ignoranza che cercano? Chi è migliore d'Allah nel giudizio, per un popolo che crede con fermezza? (5:42-50).

In virtù di questo passaggio, lo Stato musulmano manteneva il potere politico, ma non aveva il potere di legiferare né per i musulmani, né per i non musulmani, poiché la legge era opera di Dio e non degli uomini. In più, il potere giudiziario sulle comunità non musulmane non era di competenza dello Stato musulmano.

In base a questo sistema, ogni comunità aveva i suoi tribunali e le sue leggi. Queste leggi erano inevitabilmente divergenti. Così, se il musulmano poteva sposare fino a quattro donne, il cristiano non ne poteva sposare che una sola. Era vietato al musulmano bere vino e mangiare maiale, mentre il cristiano poteva farlo. I problemi emergevano tuttavia quando si trattava di relazioni tra persone appartenenti a comunità differenti. Per disciplinare queste relazioni, inevitabilmente era imposta la legge dei vincitori. Così, il musulmano poteva sposare fino a quattro donne cristiane o ebree, ma al cristiano e all'ebreo era negato il diritto di sposare una musulmana. I bambini nati da un matrimonio misto tra un musulmano e una cristiana o un'ebrea erano necessariamente musulmani. In materia d'eredità, ogni comunità applicava la propria legge, ma il diritto musulmano proibiva la trasmissione dei diritti ereditari tra persone appartenenti a diverse comunità religiose. Così una donna cristiana o ebrea non riceveva niente in eredità dal marito musulmano defunto o dai propri figli. Nello stesso modo, il marito musulmano e i suoi figli non ereditavano dalla donna cristiana. In materia di libertà di religione o d'espressione, un cristiano poteva sempre diventare musulmano (e sposare quattro donne), ma un musulmano non poteva mai abbandonare la sua fede. Infatti, l'apostata era separato dalla moglie, dai figli e dai beni, e punito con la pena di morte. Chi lo spingeva a convertirsi rischiava la medesima punizione. Il cristiano poteva praticare la sua religione a condizione d'accettare delle restrizioni concernenti la costruzione di chiese. Soprattutto, non poteva criticare la fede musulmana, mentre il musulmano era libero di criticare la fede cristiana, pur essendo tenuto a rispettare i profeti che avevano preceduto Maometto.

II. La Gente del libro in Arabia

La tolleranza verso le Genti del libro non fu applicata ai loro correligionari che abitavano in Arabia. Sul letto di morte, Maometto avrebbe chiamato 'Umar (d. 644), il futuro secondo califfo, e gli avrebbe detto: "Due religioni non devono coesistere nella penisola arabica"[1]. E così per esempio i cristiani di Najran furono cacciati. Riportando la parola di Maometto, Al-Mawardi (d. 1058) scrisse: "Ai tributari non fu permesso di stabilirsi nell'Hijaz; non potevano entrarvi da nessuna parte per più di tre giorni". I loro cadaveri stessi non potevano esservi sepolti e, se ciò avesse avuto luogo, sarebbero stati esumati e trasportati altrove, poiché la sepoltura equivaleva a una residenza[2]. Però i giuristi musulmani dell'epoca classica non si

1 Malik, detto 1388.
2 Mawerdi: Les statuts gouvernementaux, p. 357.

misero mai d'accordo sui limiti geografici a cui la norma doveva applicarsi. Oggi solo l'Arabia Saudita la invoca per privare tutti i non musulmani immigrati del diritto di praticare i loro culti sul suo territorio, anche se permette alle truppe americane di stazionare sul suo suolo.

III. Politeisti

Sembra che i politeisti, coloro che non avevano libri rivelati, abbiano beneficiato, secondo il versetto 22:17, di una certa tolleranza da parte di Maometto all'inizio della sua missione, alla stregua delle Genti del libro. In un passaggio del Corano riportato da Al-Tabari (d. 923) si arriva a riconoscere tre delle loro divinità: Al-Lat, Al-'Uzzah e Manat. Ma posto di fronte alle critiche dei suoi compagni, che vi vedevano un danno al monoteismo, Maometto denunciò questo passaggio come rivelato da Satana (da qui furono ispirati *I versetti satanici* di Salman Rushdie). Benché questo passaggio sia scomparso dal Corano, ne restano tracce che confermano la polemica a cui diede origine (53:19-23)[1]. Maometto ammise anche la possibilità di concludere un patto con i politeisti (9:3-4), ma questo fu denunciato (9:7-11). Ai politeisti fu intimato di convertirsi o di subire la guerra fino alla morte, come indica il versetto 9:5, il versetto della sciabola.

IV. Apostati

Il Corano non impone la fede ai non musulmani monoteisti, ma il musulmano, che sia nato da una famiglia musulmana o convertitosi all'islam, non ha il diritto di lasciare la sua religione. Si tratta quindi di una libertà religiosa a senso unico. Il Corano non prevede una punizione precisa contro l'apostata, benché ne parli varie volte utilizzando sia il termine *kufr* (miscredenza)[2] che il termine *riddah* (apostasia)[3]. A parte il versetto 9:74, che parla di una dolorosa punizione in questo mondo (anche se non ne precisa la natura), il Corano prevede solo una punizione nell'aldilà. Eppure i detti risultanti delle traduzioni di Maometto sono più espliciti:

> Colui che cambia religione, uccidetelo[4].
>
> Non è permesso attentare alla vita del musulmano salvo nei tre casi seguenti: la miscredenza dopo la fede, l'adulterio dopo il matrimonio e l'omicidio senza ragione[5].

Al-Mawardi (d. 1058) definisce gli apostati come:

> Coloro che essendo legalmente musulmani, sia di nascita, sia a seguito di conversione, cessano d'esserlo, e le due categorie sono, dal punto di vista dell'apostasia, sulla medesima linea[6].

Sulla base dei versetti coranici e delle tradizioni di Maometto, i giuristi dell'epoca classica stabilirono che, dopo avergli accordato un periodo di riflessione di tre giorni, l'apostata venisse messo a morte. Nel caso di una donna, alcuni giuristi

---

1 V. parte III, capitolo I.I.4.F.
2 V. i versetti 2:217 e 47:25-27.
3 V. i versetti 2:208; 3:86-90, 177; 4:137; 9:66, 74, 16:106-109.
4 Al-Bukhari, detti 2794 e 6411; Al-Tirmidhi, detto 1378; Al-Nasa'i, detti 3991 e 3992.
5 Ahmad, detti 23169 e 24518.
6 Mawerdi: Les statuts gouvernementaux, p. 109.

raccomandavano d’imprigionarla fino alla sua morte o al suo ritorno all’islam[1]. L’apostata è anche soggetto a provvedimenti civili: il suo matrimonio è sciolto, perde la custodia dei figli, la sua successione è aperta ed è privato del diritto di successione. L’apostasia collettiva è causa di guerre. La sorte riservata agli apostati è ancor peggiore di quella riservata ai politeisti: per gli apostati non c’è scampo.

[1] Aldeeb Abu-Sahlieh: L’impact de la religion, p. 60-63.

Parte II. Le fonti del diritto musulmano

Osservazioni preliminari

Dopo avere indicato chi fa la legge, cioè Dio, il musulmano si chiede: dove si trova questa legge? È il problema delle fonti del diritto musulmano.

Rispondere a questa domanda costituisce il compito principale della scienza delle basi del diritto musulmano. È a queste fonti che il musulmano si riferisce per regolare i suoi atteggiamenti verso Dio e gli altri umani, per essere in conformità con la volontà divina. Senza di essa, il musulmano cessa d'essere tale. Il Corano dice:

> O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero, se credete in Allah e nell'Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l'interpretazione più sicura (4:59).

Dio prescrive dunque al musulmano d'obbedire in primo luogo al Corano, e in seguito a Maometto, il suo messaggero, e infine a quelli che detengono l'autorità (cioè gli esperti di religione, e non necessariamente l'autorità statale).

I giuristi musulmani ricordano che prima d'inviare Mu'adh Ibn-Jabal (d. 639) a esercitare la funzione di giudice e insegnare la religione in Yemen, Maometto gli chiese come intendeva emettere le sue sentenze. Mu'adh rispose: "Giudicherò secondo il libro di Dio. Se non ci trovo nulla, seguirò la *Sunnah* del messaggero di Dio. E se non ci trovo nulla, mi sforzerò per quanto possibile di ragionare".

I libri che trattano dei fondamenti del diritto musulmano classificano le fonti in due categorie in funzione della loro origine:

- Le fonti trasmesse. Si trovano qui le fonti a carattere rivelato: il Corano, la *Sunnah* e le norme rivelate prima dell'islam. Vengono in seguito le fonti non rivelate: il consenso, l'usanza e il parere dei compagni di Maometto.
- Le fonti razionali. Si tratta dei metodi di deduzione delle norme, cioè l'analogia (*qiyas*), la preferenza giuridica (*istihsan*), la presunzione di continuità (*istishab*) ecc.

Salim Rustum Baz, commentatore della *Majallat*, ritiene che le fonti del diritto siano quattro: il Corano, la *Sunnah*, il consenso (*ijma'*) e l'analogia (*qiyas*)[1]. Altri autori considerano alcune fonti razionali come strumenti di logica o principi giuridici al servizio delle altre fonti. È il caso soprattutto dell'analogia. Per essi, le fonti sarebbero tre: il Corano, la *Sunnah* e lo sforzo razionale (*ijtihad*). La maggioranza degli autori, tuttavia, esamina le varie fonti, per ordine d'importanza, senza interessarsi troppo alla questione della metodologia, segnalando le contestazioni di cui sono oggetto da parte di tale o tal altra scuola. Tutti gli studiosi cominciano col Corano, considerato come prima fonte del diritto musulmano.

[1] Baz: Sharh al-Majallat, p. 16.

Le fonti del diritto musulmano possono essere classificate secondo il loro supporto formale come segue:

- Il Corano, le esegesi e i libri che spiegano i contesti in cui i versetti coranici sono stati rivelati (*asbab al-nuzul*).
- Le varie raccolte della *Sunnah* e le loro esegesi.
- Le biografie di Maometto come complemento alla *Sunnah* di Maometto.
- I libri sui fondamenti del diritto come metodo di deduzione delle norme.
- I trattati generali, le decisioni giudiziarie (*'amal*), le raccolte di *fatwa* (opinioni religiose) e le monografie redatti dai giuristi classici o contemporanei.
- I testi legislativi che gli Stati musulmani hanno adottato ispirandosi al diritto musulmano in settori particolari, come il diritto della famiglia e il diritto successorio.

Si osserva qui che le fonti formali classiche sono tutte redatte in arabo, la lingua del Corano, ma si trovano traduzioni d'alcune di esse. Per ciò che riguarda il Corano e la *Sunnah*, solo la lingua araba fa fede. Quindi ogni giurista che si occupa del diritto musulmano deve imperativamente capire la lingua araba.

Capitolo I.
Il Corano

Il Corano è la prima fonte del diritto musulmano. Alcuni movimenti musulmani contemporanei lo considerano anche come la loro Costituzione. Esso però non si legge come un romanzo o un libro giuridico ordinario.

Questo capitolo ha lo scopo di facilitare la sua lettura da parte dei non musulmani. Cercherò di citare i versetti coranici dove è necessario, perché il lettore possa capire il contenuto del Corano ed evitare di doverci tornare a più riprese.

Ciò sarà completato dal primo capitolo della parte III, che riguarda i versetti abrogati e quelli che abrogano. D'altra parte, il lettore troverà alla fine del libro una tavola analitica giuridica del Corano, in cui le norme sono classificate sotto dodici rubriche.

I. Descrizione del Corano

1) Riferimenti storici

Maometto è nato verso l'anno 570 alla Mecca, città commerciale e cosmopolita dell'Arabia dove vivevano diverse comunità religiose, soprattutto di politeisti, ebrei e cristiani. All'età di 40 anni, cominciò un'esperienza particolare: un messaggio gli sarebbe stato trasmesso da una voce sovrannaturale, l'angelo Gabriele. A causa della persecuzione dei suoi parenti e concittadini, lasciò nel 622 la Mecca con alcuni dei suoi compagni e si rifugiò a Yathrib, città di sua madre, diventata poi Medina. Questa data costituisce il punto di partenza del calendario musulmano. Nel 630, ritornò alla Mecca in testa a un esercito e la conquistò. Nel 632 morì dopo una breve malattia. La rivelazione ricevuta da Maometto, raccolta con una decisio-

ne statale per formare il testo attuale del Corano, si distingue, secondo i musulmani, dalle tradizioni attribuite a Maometto, che sono state oggetto di diverse raccolte private.

Il Corano (*Al-Qur'*an) è il nome più utilizzato per designare il libro sacro dei musulmani. Questo termine, che vi appare una sessantina di volte, significa "la lettura", o "la recita". Si utilizza anche il termine *Al-Mushaf* (il libro). Nel Corano ci sono 55 nomi diversi per designarlo[1].

2) Corano testo rivelato

A) Concezione della rivelazione

Le comunità religiose contattate da Maometto credevano nelle forze extraterrestri che comunicavano, attraverso dei medium, le norme che devono governare gli esseri umani e garantire il loro destino in questa vita e nell'altra. I compatrioti di Maometto lo prendevano per uno stregone (*sahir*: 51:52), un indovino (*kahin*: 52:29; 69:42), un posseduto dal ginn (*majnun*: 51:52; 52:29-30; 37:36) o un poeta (*sha'ir*: 21:5; 37:36; 69:41). Però il titolo che egli preferiva era quello di messaggero (*rasul*) e di profeta (*nabi*) incaricato da Dio di rivelare agli umani la volontà divina.

Il titolo di profeta era onorato dagli ebrei e dai cristiani. Molte persone hanno provato ad accaparrarsi questo titolo per imporsi, durante la vita di Maometto e dopo la sua morte. Allo scopo d'impedire ogni concorrenza, il Corano dichiara che Maometto è l'ultimo dei profeti: "sigillo dei profeti" (33:40); e le autorità musulmane hanno perseguitato ogni persona che pretendeva di chiamarsi profeta dopo Maometto[2]. Il più grande poeta arabo (d. 965) fu imprigionato per avere preteso di poter fare un Corano simile a quello di Maometto. Fu liberato soltanto dopo aver fornito prova di un pentimento sincero, ma si continua a chiamarlo Al-Mutanabbi (il presunto profeta). E con questo soprannome è ancora oggi insegnato nelle scuole.

Il Profeta (*nabi*)[3] è colui che rivela un'informazione (*naba'*) proveniente da una fonte esterna benefica (Allah) o malefica (il diavolo). Riceve questa informazione mediante una rivelazione (*wahy*) o una trasmissione che discende dall'alto (*tanzil*). Troviamo questa idea espressa nei due versetti seguenti:

> Quando poi lo ebbero condotto con loro e furono d'accordo nel gettarlo in fondo alla cisterna, Noi gli ispirammo (*awhayna lahu*): "Ricorderai (*tunbi'annahum*) loro quello che hanno commesso quando meno se lo aspetteranno" (12:15).
>
> Gli ipocriti temono che venga rivelata (*tunbi'uhum*) una *sura* che sveli quello che c'è nei loro cuori. Di': "Schernite pure! Allah paleserà quello che temete [venga reso noto]" (9:64).

---

1 Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. I, p. 10.

2 V. il libro di Hasan: Ad'iya' al-nubuwwah, p. 43-135.

3 Messod e Roger Sabbah ritengono che il termine ebraico nabi (profeta o custode della legge), utilizzato anche in arabo, proviene d'Anubis (che si pronuncia Anabi o Anapi in egiziano). Anubis è il cane incaricato della guardia della tomba (Sabbah, p. 13).

Maometto inizia a ricevere la rivelazione nel 610, nel mese di Ramadan, durante "la notte del destinato" (97:1; 44:3; 2:185.). Ha allora quaranta anni. La rivelazione è terminata con la sua morte, nel 632. È, dunque, durata ventidue anni: dodici prima della partenza dalla Mecca e dieci anni in seguito. Per il musulmano, il Corano è una rivelazione dettata parola per parola.

Per rendere la nozione di "rivelazione", il Corano utilizza i termini *nazila* (scendere) e *nuzul* (discesa), gli stessi di cui ci si serve per descrivere l'acqua che scende dal cielo. Questi termini sono utilizzati per il Corano, ma anche per la Torah o il Vangelo:

> In verità siamo stati Noi a far scendere gradualmente il Corano su di te (76:23).
>
> Ha fatto scendere su di te il Libro con la verità, a conferma di ciò che era prima di esso. E fece scendere la Torah e il Vangelo, in precedenza, come guida per le genti. E ha fatto scendere il Discrimine (3:3-4).

Il Corano utilizza anche i termini *awha* (rivelare) e *wahy* (rivelazione), che servono anche a designare le norme istintive che Dio ha stabilito per gli animali, come le api:

> Invero a te e a coloro che ti precedettero è stato rivelato: Se attribuirai associati [ad Allah], saranno vane le opere tue e sarai tra i perdenti (39:65).
>
> E il tuo Signore ispirò alle api: "Dimorate nelle montagne, negli alberi e negli edifici degli uomini. Cibatevi di tutti i frutti e vivete nei sentieri che vi ha tracciato il vostro Signore". Scaturisce dai loro ventri un liquido dai diversi colori, in cui c'è guarigione per gli uomini. Ecco un segno per gente che riflette (16:68-69).

Il Corano dice che proviene da una tavola conservata presso Dio. Altrove, parla d'*um al-kitab* (madre del libro o il prototipo della scrittura) per designare la versione originale:

> Questo è invece un Corano glorioso, [impresso] su di una Tavola protetta (85:21-22).
>
> Allah cancella quello che vuole e conferma quello che vuole. È presso di Lui la Madre del Libro (13:39).
>
> Ne abbiamo fatto un Corano arabo, affinché comprendiate! Esso è presso di Noi, nella Madre del Libro, sublime e colmo di saggezza (43:3-4).

La parola *tavola* utilizzato da parte del Corano indica anche le tavole sulle quali Dio ha scritto la Torah per Mosè:

> Scrivemmo per lui, sulle Tavole, un'esortazione su tutte le cose e la spiegazione precisa d'ogni cosa. "Prendile con fermezza e comanda al tuo popolo d'adeguarvisi al meglio. Presto vi mostrerò la dimora degli empi (7:145).
>
> Quando li si convinse di ciò e si accorsero che si erano traviati, dissero: "Se il nostro Signore non ci usa misericordia e non ci perdona, saremo tra coloro che si sono perduti". Quando Mosè, adirato e contrito, ritornò presso il suo popolo, disse: "Che infamità avete commesso in mia assenza! Volevate affrettare il decreto del vostro Signore?". Scagliò [in terra] le tavole (7:150).

Il Corano afferma che Dio utilizza tre metodi per rivolgersi all'uomo:

> Non è dato all'uomo che Allah gli parli, se non per ispirazione o da dietro un velo, o inviando un messaggero che gli riveli, con il Suo permesso, quel che Egli vuole. Egli è altissimo, saggio. Ed è così che ti abbiamo rivelato uno spirito [che procede] dal Nostro ordine (42:50-51).

Il termine "spirito" in questo versetto sarebbe, per alcuni, un equivalente della parola "rivelazione". Per altri, designerebbe l'angelo Gabriele messaggero della rivelazione:

> Di': "Chi è nemico di Gabriele, che con il permesso d'Allah l'ha fatto scendere nel tuo cuore, a conferma di quello che era venuto in precedenza, come Guida e Buona novella per i credenti" (2:97).

La tradizione musulmana ha conservato descrizioni delle scene della rivelazione. Maometto cadeva in uno stato di trance e respirava affannosamente[1], cosa che faceva dire ai suoi avversari che era posseduto dal ginn. Nel Corano vi è un'eco di questo stato: "Faremo scendere su di te parole gravi" (73:5). Si riporta che a Maometto, a volte, l'angelo Gabriele apparisse sotto forma di Dihyah Al-Kalbi, uno dei suoi compagni noto per la sua bellezza, o sotto forma di beduino sconosciuto[2]. Tutte le religioni conoscono questo fenomeno della profezia e delle manifestazioni esterne che la accompagnano: estasi, paralisi, stupore, sincopi, convulsioni. In tali casi, le persone sottoposte alle prove dicevano che trasmettevano la parola, gli ordini e i divieti emessi da un essere esterno. La Bibbia ha conservato le rivelazioni dei vari profeti sotto forma d'oracoli che provengono da Dio.

Maometto concepisce la rivelazione coranica come un seguito della rivelazione ricevuta dai profeti che l'hanno preceduto:

> In verità ti abbiamo dato la rivelazione come la demmo a Noè e ai Profeti dopo di lui. E abbiamo dato la rivelazione ad Abramo, Ismaele, Isacco, Giacobbe e alle Tribù, a Gesù, Giobbe, Giona, Aronne, Salomone, e a Davide demmo il Salterio (4:163).
>
> Dite: "Crediamo in Allah e in quello che è stato fatto scendere su di noi e in quello che è stato fatto scendere su Abramo, Ismaele, Isacco, Giacobbe e sulle Tribù, e in quello che è stato dato a Mosè e a Gesù e in tutto quello che è stato dato ai Profeti da parte del loro Signore, non facciamo differenza alcuna tra di loro e a Lui siamo sottomessi" (2:136).

Alcuni hanno tentato d'esaminare il fenomeno della rivelazione, in generale, alla luce della psichiatria[3]. Ci sono stati casi d'imposture, come ci sono individui che credono sinceramente di ricevere messaggi uditivi, visivi, intellettuali ultraterreni, "la cui sincerità non è una prova che questi messaggi vengano realmente da chi si presume provengano", riportando quello che scrive Rodinson (d. 2004). Per Rodinson, Maometto è da avvicinare ai mistici delle altre religioni che hanno avuto dei comportamenti simili a quelli d'individui colpiti da particolari malattie mentali.

---

[1] V. Ibn-Khaldoun: Discours sur l'histoire universelle, p. 181-182 e 195-197.

[2] Abu-Shahbah: Al-madkhal, p. 57-62.

[3] V. una discussione della questione in: Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. I, p. 231-237.

Rodinson fa una distinzione tra i primi messaggi ricevuti da Maometto e quelli ulteriori. Per quanto riguarda i primi messaggi, "è molto meno difficile spiegare Maometto sincero che Maometto impostore". I messaggi rivelati ulteriormente, invece, pongono problemi perché comportano risposte a domande insistenti. Di fronte a queste domande, Maometto ha potuto cedere "alla tentazione di dare un colpo di mano alla verità[1]". Nel paragrafo successivo, dedicato alle cause della rivelazione, saranno forniti altri esempi.

Questa distinzione è condivisa da Ibn-Warraq, pseudonimo di un musulmano che si dichiara ateo. Secondo lui, "si può senza esitare affermare che alla Mecca, Muhammad era completamente sincero quando credeva d'avere conversato con Dio. Ma non può in nessun modo essere negato che a Medina il suo comportamento e la natura delle sue rivelazioni cambiassero". A Medina, aggiunge Ibn-Warraq, Maometto "ha scaltramente fabbricato rivelazioni spesso per i suoi motivi personali, per risolvere i suoi problemi domestici[2]".

Il professor Watt, un erudito sacerdote anglicano, considera Maometto come un uomo dotato dell'immaginazione creativa che si trova negli artisti, nei poeti e in alcuni autori. Questa stessa immaginazione è condivisa da profeti e dirigenti religiosi con una disposizione per la profezia. Watt non chiarisce la questione dell'origine di questa immaginazione, ma ritiene che le idee di Maometto non fossero tutte giuste; tuttavia, con la grazia di Dio, le sue idee hanno condotto milioni di persone a una religione migliore di quella che avevano prima[3].

B) Cause della rivelazione

Poco importa quello che dicono gli storici delle religioni, l'opinione dominante presso gli autori musulmani è che i libri sacri rivelati prima di Maometto sono scesi in blocco sui loro destinatari. Costoro invocano i versetti coranici:

> Scrivemmo per lui, sulle Tavole, un'esortazione su tutte le cose e la spiegazione precisa d'ogni cosa. "Prendile con fermezza e comanda al tuo popolo d'adeguarvisi al meglio. Presto vi mostrerò la dimora degli empi (7:145).
>
> Quando la collera di Mosè si acquietò, raccolse le tavole. In esse era scritta la guida e la misericordia per coloro che temono il loro Signore (7:154)[4].

Quanto al Corano, è sceso in frammenti, per tappe, in serie di cinque o di dieci versetti per volta. Il Corano dice:

> I miscredenti dicono: "Perché il Corano non è stato fatto scendere su di lui in un'unica soluzione!". [Lo abbiamo invece rivelato] in questo modo per rafforzare il tuo cuore. E te lo facciamo recitare con cura (25:32).
>
> È un Corano che abbiamo suddiviso, affinché tu lo reciti lentamente agli uomini e lo facemmo scendere gradualmente (17:106).

---

1 Rodinson: Maometto, p. 102-106.
2 Ibn-Warraq, p. 409.
3 Watt: Muhammad prophet and statesman, p. 237-240.
4 Abu-Shahbah: Al-madkhal, p. 54-56.

La rivelazione era legata a circostanze particolari, spesso in risposta a domande sorte nella cerchia di Maometto. Per ben capire un versetto, occorre conoscere queste circostanze (*asbab al-nuzul*). Esse aiutano a interpretare le norme e vedere in quale misura possono essere utilizzate per analogia, per regolare altri ambiti rispetto a quelli per i quali sono originariamente previste. Le cause della rivelazione appaiono di rado nel Corano. Si trovano nelle raccolte della *Sunnah*, nelle biografie di Maometto e nelle esegesi del Corano. Sono anche raccolte in monografie, fra cui le due più importanti sono: *Asbab al-nuzul* d'Al-Nisaburi (d. 1015) e *Lubab al-nuqul fi asbab al-nuzul* d'Al-Suyuti (d. 1505). Quest'ultimo è spesso pubblicato in margine al Corano in lingua araba. Occorre tuttavia segnalare che le fonti musulmane non sono unanimi su queste cause. È una delle ragioni delle divergenze tra i giuristi[1].

Benché i musulmani considerino il Corano d'origine divina, alcuni della cerchia di Maometto lo consideravano uno strumento al servizio di quest'ultimo. Un giorno, una donna si offrì a Maometto, che la sposò. 'Ayshah ritenne che tale comportamento fosse indegno di lui e glielo fece sapere. Immediatamente dopo, Maometto ricevette dal cielo il versetto seguente per farla tacere:

> O Profeta, ti abbiamo reso lecite le spose alle quali hai versato il dono nuziale, le schiave che possiedi che Allah ti ha dato dal bottino. Le figlie del tuo zio paterno e le figlie delle tue zie paterne, le figlie del tuo zio materno e le figlie delle tue zie materne che sono emigrate con te e ogni donna credente che si offre al Profeta, a condizione che il Profeta voglia sposarla. Questo è un privilegio che ti è riservato, che non riguarda gli altri credenti (33:50).

Al che 'Ayshah rispose: "Vedo che Dio si premura di soddisfare i tuoi desideri[2]". Il Corano riporta soltanto il versetto suddetto. Per i dettagli, occorre consultare i libri riguardanti le cause della rivelazione e le raccolte della *Sunnah*.

Un altro giorno, Maometto scorse Zaynab, la moglie del suo figlio adottivo Zayd. Fu preso d'amore per lei. Un versetto coranico lo confortò comunicandogli che non doveva nascondere le sue sensazioni. Così Zayd ripudiò sua moglie perché Maometto potesse sposarla: il matrimonio è approvato da un versetto coranico. E per far tacere le critiche, un versetto venne a proibire l'adozione. Due passaggi del Corano, separati da una trentina di versetti, si riferiscono a questa vicenda:

> O Profeta, temi Allah e non obbedire né ai miscredenti né agli ipocriti. In verità Allah è sapiente, saggio. Segui ciò che ti è stato rivelato dal tuo Signore. In verità Allah è ben informato di quel che fate. Riponi fiducia in Allah: Allah è sufficiente patrono. Allah non ha posto due cuori nel petto di nessun uomo, né ha fatto vostre madri le spose che paragonate alla schiena delle vostre madri, e neppure ha fatto vostri figli i figli adottivi. Tutte queste non son altro che parole delle vostre bocche; invece Allah dice la verità, è Lui che guida sulla [retta] via. Date loro il nome dei loro padri: ciò è più giusto davanti ad Allah. Ma se non

---

1 Sulle cause della rivelazione, v. Abu-Shahbah: Al-madkhal, p. 122-151.

2 Al-Suyuti: Asbab al-nuzul, commento di questo versetto; Al-Bukhari, detto 1761; Ahmad, detti 11857, 24091.

conoscete i loro padri siano allora vostri fratelli nella religione e vostri protetti (33:1-5).

Quando Allah e il Suo Inviato hanno decretato qualcosa, non è bene che il credente o la credente scelgano a modo loro. Chi disobbedisce ad Allah e al Suo Inviato palesemente si travia. [Ricorda] quando dicevi a colui che Allah aveva gradito e che tu stesso avevi favorito: "Tieni per te la tua sposa e temi Allah", mentre nel tuo cuore tenevi celato quel che Allah avrebbe reso pubblico. Temevi gli uomini, mentre Allah ha più diritto a essere temuto. Quando poi Zayd non ebbe più relazione con lei, te l'abbiamo data in sposa, cosicché non ci fosse più, per i credenti, alcun impedimento verso le spose dei figli adottivi, quando essi non abbiano più alcuna relazione con loro. L'ordine d'Allah deve essere eseguito. Pertanto nessuna colpa al Profeta per ciò che Allah gli ha imposto: questa è stata la norma d'Allah [anche] per coloro che vissero in precedenza L'ordine d'Allah è decreto immutabile. [Essi] trasmettevano i messaggi d'Allah, Lo temevano e non temevano altri che Allah. Allah è il più esauriente dei contabili. Muhammad non è padre di nessuno dei vostri uomini, egli è l'Inviato d'Allah e il sigillo dei profeti. Allah conosce ogni cosa (33:36-40).

Il Corano non cita Zaynab, il cui nome e i dettagli che la riguardano sono sviluppati nelle raccolte della *Sunnah* e nelle biografie di Maometto[1]. Questo episodio della vita sentimentale di Maometto è all'origine del divieto dell'adozione, ancora oggi esistente nei paesi musulmani.

Oltre alle cause della rivelazione, è necessario conoscere le usanze degli arabi al tempo di Maometto, senza le quali non è possibile capire alcune istituzioni. È il caso, ad esempio, del piccolo e del grande pellegrinaggio (*'umrah* e *haj*) alla Mecca, che gli arabi praticavano già prima della missione di Maometto e di cui si parla nel versetto 2:196.

C) Fonti d'ispirazione

Il Corano riporta numerosi detti e fatti di cui si trovano tracce nell'Antico e Nuovo Testamento, nei Vangeli apocrifi e nella letteratura rabbinica. Al tempo di Maometto, c'erano in Arabia cristiani ed ebrei. Secondo le fonti musulmane, nel tempio della Mecca vi erano, oltre agli idoli pagani, delle immagini d'Abramo e di Maria con suo figlio Gesù.

I musulmani ritengono che il Corano provenga da Dio, ma i contemporanei di Maometto gli rimproveravano di fare un plagio, per cui Maometto si difende:

I miscredenti dicono: "Tutto questo non è altro che menzogna che costui ha inventato con l'aiuto di un altro popolo". Hanno commesso ingiustizia e falsità. E dicono: "Favole degli antichi che si è fatto scrivere! Che gli dettano al mattino e alla sera". Di': "L'ha fatto scendere Colui che conosce i segreti nei cieli e la terra. In verità è perdonatore, misericordioso". (25:4-6).

[1] V. su questo affare Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. I, p. 207-214.

> Sappiamo bene che essi dicono: "C'e un qualche uomo che lo istruisce", ma colui a cui pensano parla una lingua straniera, mentre questa è lingua araba pura (16:103).

Questo dimostra che la fonte del Corano è oggetto di polemiche dal tempo di Maometto. Quest'ultimo aveva certamente accesso ai testi sacri dei cristiani e degli ebrei, che sembra siano stati disponibili in arabo. Parlando dei cristiani, dice: "Tra la Gente della Scrittura c'è una comunità che recita i segni d'Allah durante la notte e si prosterna" (3:113). Sfidando gli ebrei, afferma: "Portate dunque la Torah e recitatela, se siete veridici" (3:93). I biografi di Maometto dicono che un parente di Maometto, nominato Waraqah Ibn-Nawfal, era un sacerdote (o vescovo) che scriveva l'ebraico e traduceva il Vangelo in lingua araba. Aveva celebrato il matrimonio di Maometto con Cadigia e aveva vissuto una quindicina d'anni vicino a lui[1]. I biografi di Maometto ci informano anche che questi aveva incontrato un certo monaco chiamato Buhayri durante il suo viaggio in Siria.

Per i musulmani, la similarità tra la Bibbia e il Corano non è dovuta al fatto che Maometto ha copiato o preso dei passaggi dagli ebrei e dai cristiani, ma al fatto che la Bibbia e il Corano hanno per autore lo stesso Dio. È il motivo per cui gli autori musulmani non operano studi comparativi per trovare l'origine dei passaggi coranici negli altri libri sacri che hanno preceduto il Corano. Per questi autori, il Corano è soltanto di fonte divina e Maometto è solo uno strumento di trasmissione a disposizione di Dio, senza che vi sia stata alcuna influenza esterna[2]. Un dibattito teologico, dalle conseguenze tragiche, ha avuto luogo tra i musulmani: il Corano è un libro creato o si tratta di un libro *ab aeterno*? Questo evento è conosciuto sotto il nome *mihnah* (inquisizione). Quattro mesi prima della sua morte, il califfo Al-Ma'mun (d. 833) ordinò di torturare e di perseguitare i giudici e i dotti religiosi che sostenevano che il Corano fosse eterno. Chiese anche di respingere la testimonianza di chi appoggiava tale dottrina. L'inquisizione finì soltanto nell'851, sotto il regno del califfo Al-Mutawakkil.

D) Dispute sulla rivelazione

Il modo di concepire il Corano come un libro rivelato non è stato accettato da tutti. Una corrente di pensiero atea, o deista, è sempre esistita fra i musulmani, ma è rimasta minoritaria a causa della repressione di cui è stata vittima. I suoi scritti sono per la maggior parte persi e li conosciamo soltanto attraverso gli estratti citati dai suoi avversari[3]. È il caso del famoso filosofo-medico Muhammad Ibn-Zakariyya Al-Razi (in latino: Rhazes; d. 935). Egli afferma:

> Dio ci fornisce ciò che abbiamo bisogno di sapere, non sotto la forma di una concessione arbitraria di una rivelazione particolare che semina la discordia, portatrice di sangue e di litigi, ma sotto la forma della ragione, che appartiene a tutti. I profeti sono nel migliore dei casi degli impostori, abitati dall'ombra demoniaca di spiriti agitati e invidiosi. Ora, l'uomo ordinario è perfettamente ca-

---

1 Al-Haddad: Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an, p. 185-186.
2 Abu-Shahbah: Al-madkhal, p. 84-100.
3 Rinviamo il lettore interessato al libro di Badawi: Min tarikh al-ilhad fil-islam.

> pace di pensare da sé, e non ha necessità d'alcun indirizzo da parte di chicchessia.

Quando gli chiesero se un filosofo può seguire una religione rivelata, Al-Razi replicò:

> Come qualcuno può pensare sul modo filosofico se si fida di queste storie di vecchie donne fondate su contraddizioni, su un'ignoranza indurita e sul dogmatismo?[1]

3) Testo del Corano

A) Fissazione del testo attuale

Secondo la tradizione musulmana, i versi del Corano erano già conservati per iscritto al tempo di Maometto. Appena una rivelazione veniva fatta a Maometto, i suoi scribi la annotavano su pezzi di cuoio, di cocci di terraglie, sulle foglie mediane di palme, su costole di cammelli, su altro. Sempre secondo la tradizione musulmana, Maometto indicava loro il posto esatto di questi versetti nei capitoli rispettivi. Oggi, Sabih, autore musulmano, mette in dubbio questa tradizione almeno per quanto riguarda la parte rivelata alla Mecca. Tale massa di materiale avrebbe infatti richiesto venti cammelli per portarla dalla Mecca a Medina durante la fuga di Maometto e dei suoi compagni. E questo non è riferito da nessuno[2]. Per attenuare quest'obiezione, un autore contemporaneo ritiene che la rivelazione del periodo della Mecca fosse scritta su papiro o su pergamena[3].

Accanto al supporto in forma scritta, i compagni di Maometto imparavano a memoria il Corano. Dopo la morte di Maometto, una prima raccolta del Corano fu riunita sotto il regno d'Abu-Bakr (d. 634), su proposta del califfo 'Umar (d. 644). La prima raccolta sarebbe stata depositata presso Abu-Bakr, e dopo la sua morte presso la sua figlia Hafsah, vedova di Maometto. Raccolte private divergenti iniziarono a circolare e per porvi fine, il califfo 'Uthman (d. 656) decise di stampare la sua edizione. Le fonti musulmane non spiegano perché, al fine di riunire gli autori delle citate raccolte, non si fosse limitato a riferirsi all'edizione che si trovava presso Hafsah.

Per l'edizione di questa raccolta del Corano, gli scribi nominati da 'Uthman ricorsero alla testimonianza dei compagni, e in caso di divergenze, dovevano riferirsi a 'Uthman stesso, perché questi scegliesse una versione rispetto a un'altra. Ciò prova che la raccolta di 'Uthman non è la stessa di quella conservata da Hafsah o di quelle stabilite da alcuni compagni di Maometto. Dopo aver fissato il suo testo, 'Uthman avrebbe fatto fare molte copie del Corano, che inviò alle regioni dominate dai musulmani. Avrebbe in seguito ordinato di bruciare qualsiasi altra raccolta privata del Corano, non senza reticenze da parte dei rispettivi proprietari. Sarebbe rimasto solo il testo originale di Hafsah, ma esso fu distrutto alla sua morte dal califfo Marwan (d. 685), per timore che qualche scettico sollevasse dubbi riguardo alle

1 Encyclopédie de l'islam, nuova edizione, vol. 8, p. 492.

2 Sabih: Bahth, p. 72.

3 Asbindari: Kitabat al-Qur'an, p. 110-122. A tal riguardo il Corano indica come appoggio di scrittura: sahifah (foglietto), qirtas (papiro) e raq (pergamena).

trascrizioni o qualche passaggio non raccolto per iscritto. Marwan ha realizzato una nuova edizione del Corano e per tale ragione ha distrutto il testo di Hafsah? È impossibile rispondere alla domanda, perché non esiste oggi nessun manoscritto che risale a 'Uthman. Ciò nonostante, gli autori musulmani hanno stabilito un dogma secondo il quale il Corano di 'Uthman costituisce il solo testo autentico ed è conforme alla rivelazione ricevuta da Maometto. Chi ne dubita è considerato apostata, suscettibile della pena capitale. Il dogma si basa su una promessa divina:

> Noi abbiamo fatto scendere il Monito, e Noi ne siamo i custodi (15:9).

Occorre tuttavia segnalare che sebbene i musulmani sunniti e sciiti dispongano oggi dello stesso testo del Corano, con divergenze minime, gli sciiti accusano 'Uthman d'aver eliminato o modificato i passaggi nei quali era fatta menzione di 'Ali (d. 661), il suo antagonista politico. Capitoli interi e numerosi versetti sarebbero così scomparsi o sarebbero stati espulsi dal Corano stabilito da 'Uthman. Muhammad Mal-Allah, un autore sunnita, dà 208 esempi di falsificazioni asserite dagli sciiti[1]. Pur non negando che alcune correnti sciite abbiano affermato che il Corano è stato falsificato, un piccolo libro anonimo, senza editore e senza casa editrice, respinge l'attribuzione di una tale asserzione allo sciismo. Esso aggiunge che tali congetture si trovano in gran numero anche nei documenti sunniti[2]. Così, i capitoli 9, 15, 24 e 33, che contano rispettivamente 129, 99, 64 e 73 versetti, avrebbero annoverato all'origine 286, 199, 100 e 200 versetti[3].

Alcuni mu'taziliti, fedeli alla loro concezione di un Dio equo e infinitamente buono, rifiutano di considerare come ispirazione divina le imprecazioni contenute nel Corano contro i nemici personali di Maometto. D'altra parte, una setta kharigita negava che il capitolo 12 relativo a Giuseppe appartenesse al Corano, sostenendo che era un semplice racconto e che non era affatto ammissibile che una storia d'amore facesse parte del Corano[4].

Il passaggio seguente continua a suscitare critiche da parte d'alcuni musulmani:

> Ora vi è giunto un Messaggero scelto tra voi; gli è gravosa la pena che soffrite, brama il vostro bene, è dolce e misericordioso verso i credenti. Se poi volgono le spalle, di': "Mi basta Allah. Non c'è altro Dio all'infuori di Lui. A Lui mi affido. Egli è il Signore del Trono immenso". (9:128-129).

Le fonti musulmane indicano che quando la commissione incaricata di stabilire il testo definitivo del Corano arrivò al capitolo 9, uno degli scribi suggerì d'aggiungere in onore del Profeta i due versetti suddetti, fino a quel momento riportati soltanto da Khuzaymah Ibn-Thabit Al-Ansari. Per convalidare l'aggiunta del passaggio, la commissione invocò un detto di Maometto che dice "la testimonianza di Khuzaymah vale la testimonianza di due uomini[5]". Coloro che hanno

---

1 Mal-Allah: Al-shi'ah.

2 Ukdhubat. V. anche sulla falsificazione fatta dagli sciiti: Al-Dhahabi: Al-tafsir, vol. II, p. 32-35, 149-152, 184, 196-197.

3 Blachère: Introduction au Coran, p. 185 e Sfar: Le Coran est-il authentique? p. 42.

4 Blachère: Introduction au Coran, p. 183.

5 Al-Suyut: Al-itqan fi 'ulum al-Qur'an, p. 59. Questo fatto è riportato anche dalla raccolta d'Al-Bukhari.

avanzato queste critiche segnalano che i due versetti rivelati alla Mecca si trovano all'interno di un capitolo rivelato a Medina, e Khuzaymah si è convertito solo tardivamente, dopo l'Egira. Di conseguenza, ritengono che i versetti devano essere ritirati dal Corano[1].

Mentre i musulmani sono unanimi riguardo alla redazione finale del testo del Corano sotto 'Uthman, alcuni ricercatori occidentali mettono in dubbio tale affermazione. Così, John Wansbrough ritiene che il testo coranico sia una compilazione che è durata decine d'anni. Secondo lui, non ci sono prove dell'esistenza del testo prima del 691, cioè 59 anni dopo la morte di Maometto, quando la cupola della moschea di Gerusalemme è stata costruita. A favore della propria tesi fa riferimento alla facciata di questa moschea, che ha iscrizioni coraniche che differiscono dalla versione del Corano che conosciamo.

B) Varianti del Corano

a) Corano rivelato in sette lettere

Corano rivelato in sette lettere Secondo una tradizione, Maometto avrebbe affermato che il Corano è stato rivelato in sette lettere (*ahruf*). Il senso di questa tradizione è controverso. Che significa il termine "lettere"? Alcuni ritengono che il Corano sia stato rivelato in sette varianti che tengono conto dei diversi dialetti arabi, per facilitare l'accesso al Corano delle tribù che non parlavano il dialetto coraiscita, quello della tribù di Maometto. Ma in questo caso, dove sono? Perché disponiamo soltanto di una sola versione ufficiale, se tutte e sette sono state rivelate? Chi ha deciso d'eliminare le altre sei? D'altra parte, la cifra "sette" deve essere presa nel suo proprio significato o al contrario in quello simbolico, cioè di molte lettere?

Per sostenere la spiegazione delle sette varianti, le fonti musulmane riportano che 'Umar (d. 644) aveva inteso qualcuno recitare il capitolo 25 differentemente da lui. Lo portò a Maometto, che fece recitare a ciascuno la sua versione e li approvò entrambi dicendo che il Corano è stato rivelato in sette lettere. Detti simili sono citati a proposito d'altri capitoli del Corano. È un modo abile per evitare le discussioni, attribuendo le divergenze a una volontà divina[2]. Infatti i versetti 5:48; 11:118; 16:93; 42:8 decretano che le divergenze tra le varie Comunità sono volute da Dio, e dunque devono essere tollerate. Una raccolta d'otto volumi pubblicata dall'Università del Kuwait cita 10.243 varianti basandosi su 20 libri classici[3]. Il professor Abdelmajid Charfi della facoltà di Lettere di Manouba a Tunisi dirige un gruppo che prepara da molti anni un'edizione del Corano che tenga conto di tutte le varianti disponibili. Nell'attesa di questo lavoro d'ampia portata, speriamo di pubblicare prossimamente una versione cronologica del Corano, in francese e in arabo, con le varianti indicate nella raccolta kuwaitiana suddetta.

Un autore contemporaneo, che prende alla lettera la parola di Maometto, ritiene che le sette lettere corrispondano alle sette varianti seguenti:

---

[1] La critica proviene dai seguaci di Rashad Khalifa che respinge la Sunnah e tenta di provare il carattere divino del Corano attraverso calcoli matematici. V. questa critica in: http://www.submission.org/french/deux_faux_versets_retires_du_coran.html.

[2] Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 110-111.

[3] 'Umar e Makram: Mu'jam.

1) Utilizzo del plurale o del singolare. Così, nel versetto 34:15 il termine *maskinihim* (singolare) è scritto *masakinihim* (plurale).
2) Coniugazione dei verbi al passato, al presente o all'imperativo. Così, nel versetto 34:19 il termine *ba'id* è scritto *ba'ad* o *ba''ad*.
3) Varie declinazioni delle parole. Così, nel versetto 2:282 il termine *yudarra* è scritto *yudarru*.
4) Alcune parole sono sparite o aggiunte. Così, nel versetto 9:100 il termine *tahtiha* è sostituito da *min tahtiha*.
5) Inversione d'alcune parole. Così, il versetto 110:1 *wa-idha ja'a nasr Allah wal-fath* è scritto: *wa-idha ja'a fath Allah wal-nasr*.
6) Alcune lettere sono sostituite da altre, in particolare a causa dell'assenza di punti nella versione d'origine. Così, nel versetto 2:259 il termine *nunshizuha* è scritto *nunshiruha*.
7) Alcune lettere sono ridotte. Così, nel versetto 18:95 il termine *makkanni* è scritto *makkanani*[1].

b) Varie letture del Corano

Oltre alla rivelazione del Corano in sette lettere, le fonti musulmane parlano di varie letture del Corano. Esse sarebbero dovute al fatto che la scrittura iniziale del Corano era difficile da decifrare senza l'aiuto di quanti lo avevano memorizzato. Sono ammesse così quattordici letture, con varianti minime tra esse[2]. Ciascuna è attribuita a un lettore, che era in grado di riferirsi a una catena di garanti che risaliva ai compagni di Maometto[3]. L'edizione del Cairo, la più diffusa oggi, ha favorito la lettura di Hafs, come trasmessa da 'Asim. L'edizione tunisina segue la lettura di Nafi', come riportata da Qalun.

Le varianti del Corano, anche quelle che non si trovano in una delle letture ammesse dai musulmani, costituiscono uno strumento prezioso per capire il senso d'alcune parole o per favorire l'interpretazione del Corano in un senso piuttosto che in un altro.

Un autore contemporaneo dà quattro esempi di queste varianti prese in considerazione dai giuristi hanafiti:

– Il versetto 2:196 dice: "E assolvete, per Allah, al Pellegrinaggio e alla Visita. Se siete impediti a ciò, [inviate] un'offerta di quel che potete e non rasatevi le teste prima che l'offerta sia giunta al luogo del sacrificio. Se però siete malati o avete un morbo alla testa, vi riscatterete con il digiuno, con un'elemosina o con offerta sacrificale. Quando poi sarete al sicuro, colui che si è desacralizzato tra la Visita e il Pellegrinaggio, deve fare un sacrificio secondo le sue possibilità. E chi non ne ha i mezzi digiuni per tre giorni durante il Pellegrinaggio e altri sette una volta tornato a casa sua, quindi in tutto dieci giorni". Una lettura propone: "che

[1] Sirri: Al-rasm al-'uthmani, p. 36-40. V. sulle sette lettere Abu-Shahbah: Al-madkhal, p. 152-196.
[2] V. su queste variante 'Atiyyah: Rasm al-mushaf.
[3] Su queste letture, v. Blachère: Introduction au Coran, p. 118-131; Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 306-358.

digiuni tre giorni consecutivi". Lo stesso problema si incontra nei versetti 5:89, 2:184 e 2:185.

- Il versetto 5:38 dice: "Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte d'Allah. Allah è eccelso, saggio". Una lettura propone: "tagliate la mano destra". Di conseguenza, gli hanafiti ritengono che non sia possibile tagliare la mano sinistra in caso di recidiva.
- Il versetto 2:26 dice: "Per coloro che giurano d'astenersi dalle loro donne, è fissato il termine di quattro mesi. Se recedono, Allah è perdonatore, misericordioso. Ma se poi decidono per il divorzio, in verità Allah ascolta e conosce". Una lettura propone: "Se recedono durante questi quattro mesi". Ciò significa che il giuramento è annullato solo se durante questi quattro mesi vi è un ripensamento. Una volta trascorsi i quattro mesi, l'uomo non può ritornare più sul suo giuramento e il ripudio diventa irrevocabile.
- Il versetto 2:233 dice: "Per coloro che vogliono completare l'allattamento, le madri allatteranno il loro bambino per due anni completi. Il padre del bambino ha il dovere di nutrirle e vestirle in base alla consuetudine. Nessuno è tenuto a fare oltre i propri mezzi. La madre non deve essere danneggiata a causa del figlio e il padre neppure. Lo stesso obbligo [esiste] per l'erede". Una lettura propone: "Lo stesso obbligo [esiste] per l'erede che non si può sposare"[1].

Coloro che si basano su queste letture divergenti ritengono che i compagni, nel riportarle, le considerassero come facenti parte del Corano, o almeno come autorizzate da Maometto. E in quest'ultimo caso, anche se esse non appartengono al Corano, possono essere considerate, almeno, come narrazioni autentiche[2].

C) Ortografia e grammatica del Corano

a) Scrittura araba primitiva

La scrittura araba ha conosciuto molte tappe. L'ortografia adottata adesso nel Corano si situa a metà di questa evoluzione. Al tempo di Maometto, la scrittura araba annota le consonanti, le vocali lunghe, ma mai le vocali brevi. Inoltre, alcune lettere di forma identica segnano consonanti diverse. Così, un segno unico rende b, t, th, n e y. I punti (*nuqat*) che distinguono le consonanti e gli accenti (*harakat*) che indicano le vocali brevi sono stati aggiunti ulteriormente e gradualmente nel Corano[3]. Senza di essi, la lettura esatta del Corano è praticamente impossibile e resta subordinata al contributo delle persone che l'hanno imparato a memoria; ciò ha dato luogo a molte varianti[4].

Anche con l'introduzione dei punti e degli accenti, l'ortografia del Corano si allontana in modo molto rilevante da quella utilizzata da più di un millennio negli altri scritti in lingua araba. Anche nel Corano, alcune parole sono scritte in diversi modi, come dimostrano gli esempi seguenti:

---

1 Hasab-Allah, p. 22.
2 Rishi: Al-madhhab al-hanafi, p. 254-256.
3 Sulla questione, v. Sirri: Al-rasm al-'uthmani, p. 55-62.
4 Sull'ortografia del Corano, v. Blachère: Introduction au Coran, p. 150-155.

– Il nome Ibrahim (Abramo) è scritto 15 volte nel capitolo 2 sotto la forma *Ibrahm* (senza i) e 54 volte altrove sotto la forma *Ibrahim* (con i).
– La parola *mi'ad* è scritta senza *a* nel versetto 8:42, e con *a* negli altri.
– La parola *kalimat* è scritta 21 volte con *ta marbutah*, e 1 volta con *ta maftuhah*.
– La parola *ni'mat* è scritta 24 volte con *ta marbutah*, e 11 volte con *ta maftuhah*.
– La parola *mar'at* è scritta 4 volte con *ta marbutah*, e 7 volte con *ta maftuhah*.
– La parola *sunnat* è scritta 8 volte con *ta marbutah*, e 5 volte con *ta maftuhah*.
– La parola *baqiyyat* è scritta 2 volte con *ta marbutah*, e 1 volta con *ta maftuhah*.
– La parola *jannat* è scritta 65 volte con *ta marbutah*, e 1 volta con *ta maftuhah*.
– La parola *shajarat* è scritta 17 volte con *ta marbutah*, e 1 volta con *ta maftuhah*.
– La parola *la'nat* è scritta 11 volte con *ta marbutah*, e 2 volte con *ta maftuhah*[1].

Oltre all'ortografia, il Corano consente numerosi errori di grammatica. Così:

– I versetti 23:82; 37:16 e 53; 53:3; 56:47 utilizzano la forma verbale *mitna* mentre nei versetti nei versetti 3:157-158 si trova la forma *muttum* (*u* invece di *i*).
– Il versetto 4:162 utilizza la forma *muqimin* al posto di *muqimun*.
– Il versetto 5:69 utilizza la forma *sabi'un* al posto di *sabi'in* che si trova nei versetti 2:162 e 22:17.

Autori musulmani classici si sono chiesti se fosse stato possibile correggere l'ortografia del Corano. Per lo più, essi sono stati contrari al cambiamento, ritenendo che l'ortografia delle parole è stata indicata da Maometto stesso a coloro che trascrivevano la rivelazione a quel tempo. Alcuni arrivano ad attribuire un senso esoterico agli errori ortografici[2]. Ibn-Khaldun ritiene che l'ortografia del Corano sia semplicemente difettosa:

> Agli inizi dell'islam, l'arabo [...] non era scritto adeguatamente, con gran precisione e molta eleganza. Il risultato era più che mediocre, poiché gli arabi nomadi erano ancora selvaggi e le arti erano loro estranee. Si vede bene osservando ciò che è avvenuto per l'ortografia del Corano. I compagni del Profeta trascrivevano il testo a modo loro, e questo non era brillante: la maggior parte delle loro lettere era sbagliata. I loro successori immediati le ricopiarono [...]. Non si deve dunque tenere conto di dichiarazioni sulle quali non si è riflettuto. Alcuni sostengono, infatti, che i compagni del Profeta erano scribi molto capaci e che ci deve essere una spiegazione ai loro difetti d'ortografia [...]. Pensando che lo scrivere correttamente sia degno della perfezione, questi spiriti zelanti non possono ammettere l'imperfezione nei compagni del Profeta. Per mostrare che erano impeccabili, anche nella loro ortografia, vogliono, in qualsiasi modo, giustificare i loro errori in questo settore. Ma hanno completamente torto. In effetti, per i compagni del Profeta, la scrittura non aveva nulla a che vedere con la perfezione: si tratta di un'arte urbana, che serve agli scribi per guadagnarsi da vivere. Ora, la perfezione artistica è molto relativa: non è la perfezione in sé.

[1] Su queste varianti, v. Sirri: Al-rasm al-'uthmani, e 'Atiyyah: Rasm al-mushaf.
[2] Sirri: Al-rasm al-'uthmani, p. 6.

L’inattitudine all’esercizio di una tecnica non influisce sulla fede o qualità di una persona[1].

Pur affermando che l’ortografia coranica né è fissata da Dio né è resa obbligatoria da Maometto, qualche autore musulmano ritiene che i compagni di Maometto fossero all’unanimità a favore del suo mantenimento. E l’unanimità costituisce una norma obbligatoria. Secondo questi autori, la sua modifica conduce a varianti che mettono in pericolo l’uniformità del testo da un paese all’altro. L’uniformità del testo è considerata come uno degli aspetti dell’unità tra i musulmani[2].

Occorre, tuttavia, segnalare che né il Corano né la *Sunnah* vietano il cambio dell’ortografia del Corano. Se si dovesse restare fedeli alla versione originale del Corano, occorrerebbe eliminare gli accenti, i punti sulle lettere e i numeri dei versetti, che furono aggiunti tardi. Le edizioni del Corano stampate a Istanbul, allora capitale dell’impero ottomano, hanno del resto aggiunto alcune lettere mancanti alle parole, come la lettera *a* in *al-’alamin* e in *muslimat*. Nel 1988, la casa editrice *Dar al-shuruq* (al Cairo e a Beirut) ha pubblicato una versione del Corano intitolata *Al-mushaf al-muyassar* (il Corano facilitato) con menzione, a fondo pagina, dell’ortografia attuale delle parole scritte con ortografia antica. Si noterà inoltre che le citazioni coraniche negli scritti contemporanei sono spesso conformi alla scrittura moderna, e che i software utilizzano queste scritture per il testo del Corano e per la ricerca dei termini, probabilmente perché risulterebbe difficile la ricerca su un testo con una scrittura arcaica. A nostra conoscenza, la sola versione completa del Corano su carta che utilizza l’ortografia attuale è quella che accompagna la traduzione italiana fatta dallo sceicco Gabriele Mandel Khan, pubblicata da UTET, Torino 2004.

Si pone oggi la questione se si possa scrivere il Corano nell’alfabeto Braille per ciechi, e quale ortografia occorrerà adottare: la coranica o la moderna? Corani in Braille secondo l’ortografia moderna sono stati pubblicati in Giordania, in Tunisia, in Arabia Saudita e in Egitto[3].

Oltre al problema dell’ortografia e della grammatica, si osserverà che molti versetti sono dislocati senza ordine logico, e questo obbliga i commentatori a riordinarli per capirli. Questo fenomeno è chiamato dai dotti musulmani *al-muqaddam wal-mu’akhkhar* (l’avanzato e l’arretrato). Ne diamo qualche esempio:

– La lode [appartiene] ad Allah, Che ha fatto scendere il Libro sul Suo schiavo senza porvi alcuna tortuosità. [Un Libro] retto (18:1-2).

  La struttura normale di questo versetto è: "La lode [appartiene] ad Allah, Che ha fatto scendere sul Suo schiavo, un libro retto senza porvi alcuna tortuosità".

– Non ha visto quello che ha fatto la sua divinità la sua passione? (25:43).

  La struttura normale di questo versetto è: "Non ha visto quello che ha fatto la sua passione la sua divinità?"

---

1 Ibn-Khaldoun: Discours sur l’histoire universelle, vol. 2, p. 850-852.

2 Sirri: Al-rasm al-’uthmani, p. 47-53.

3 Su questo dibattito, v. Al-Mutlaq: Kitabat al-Qur’an al-karim bi-khat bryille lil-makfufin.

– Sua moglie era in piedi e rise. Le annunciammo Isacco e dopo Isacco, Giacobbe (11:71).

  La struttura normale di questo versetto è: "Sua moglie era in piedi. Le annunciammo Isacco e dopo Isacco, Giacobbe. Lei rise".

– Se non fosse stato per una precedente parola del tuo Signore, già [tutto questo] sarebbe avvenuto e per un termine già stabilito (20:129).

  La struttura normale di questo versetto è: "Se non fosse stato per una precedente parola del tuo Signore e per un termine già stabilito, già [tutto questo] sarebbe avvenuto".

– Allah disconosce i politeisti e il Suo Messaggero (9:3).

  La struttura normale di questo versetto è: "Allah e il Suo Messaggero disconoscono i politeisti"[1].

Tali anomalie rivelano gli scrupoli sentiti nel correggere il testo coranico e la preoccupazione di conservargli il suo aspetto più antico[2].

Segnaliamo infine che la lingua del Corano non è accessibile a tutti, anche tra quelli che sono di lingua madre araba. Il senso di numerosi termini e passaggi concisi (in particolare quelli situati alla fine del Corano) resta ipotetico, cosa che pone problemi insormontabili per i traduttori.

b) Corano redatto in scrittura siriaca

In un libro controverso pubblicato nel 2000, Christoph Luxenberg, pseudonimo di un cristiano libanese che lavora in un'università tedesca il cui nome non è rivelato, ritiene che la versione originale del Corano sia stata redatta nella scrittura siriaca, molto diffusa in quel tempo, invece che in quella araba, la quale, prestando fede alle fonti musulmane, quando era vivo Maometto era conosciuta soltanto da una quindicina di persone. Zayd Ibn-Thabit (d. v. 662 o 675), segretario di Maometto e principale personaggio incaricato della raccolta del Corano dai primi califfi, sapeva scrivere il siriaco. In seguito, il Corano è stato trascritto in scrittura araba senza i punti che distinguono le consonanti e senza gli accenti che designano le vocali brevi. L'aggiunta ulteriore di questi punti e di questi accenti non era sempre esatta, soprattutto per le parole che derivano dal siriaco e il cui senso sfuggiva ai musulmani. Ciò ha condotto ad aberrazioni nella comprensione d'alcuni passaggi del Corano. Per scoprire il vero senso di questi passaggi, Luxenberg libera le parole dei loro punti ed accenti e prova a vedere se, manipolando questi ultimi, si riesce a risolvere l'incoerenza del senso, eventualmente ravvicinando una parola araba a una simile in siriaco.

Luxenberg applica la sua teoria a molti termini coranici che pongono problemi, giungendo a una modifica totale del senso. Così, nel versetto 19:24, per esempio, si tratta di Maria, che è accusata di gravidanza illegittima e cacciata dai suoi genitori.

---

[1] Su questi errori, v. Al-Suyuti: Al-itqan fi 'ulum al-Qur'an, vol. 2, p. 13-14; Al-Hariri: 'Alam al-mu'jizat, p. 219-228.

[2] Blachère: Introduction au Coran, p. 166-169. V. anche la nota di Hamidullah nella sua traduzione: Le Saint Coran, p. XLIV-XLVII.

Prima del parto, si ritira sotto una palma e dice: "Me disgraziata! Fossi morta prima di ciò e fossi già del tutto dimenticata!" Gesù è appena nato e il Corano gli attribuisce le parole (secondo la traduzione abituale): "Non ti affliggere, ché certo il tuo Signore ha posto un ruscello ai tuoi piedi". L'espressione "ha posto un ruscello ai tuoi piedi" è la traduzione di *tahtaki sariya*. Letto alla luce della lingua siriaca, questo passaggio dà il seguente senso: "Il tuo signore ha reso il tuo parto legittimo"[1].

Uno degli esempi che fa più sensazione riguarda le *huri* citate nel Corano (44:54; 52:20; 55:72 e 56:22). Esse, generalmente, sono conosciute come vergini destinate a ricompensare i musulmani fedeli nel paradiso. Invece sarebbero soltanto "uve bianche", se ci si riferisce alla lingua siriaca. Il Corano farebbe riferimento al dipinto delle delizie paradisiache in un inno in siriaco di sant'Efrem del IV secolo, che parla precisamente di "uve bianche"[2]. Siccome i commentatori musulmani del Corano non conoscevano né il siriaco né sant'Efrem, fantasticarono attorno ai versetti coranici.

Ovviamente, questo modo di leggere il Corano non soddisfa i musulmani. A fine luglio 2003, un numero della rivista *Newsweek* è stato vietato in Pakistan e in Bangladesh a causa di un articolo sul libro di Luxenberg intitolato *Challenging the Koran*[3]. Non essendo specializzato in siriaco, non posso esprimere un giudizio, ma ritengo che la reazione dei musulmani sia esagerata e dimostri la difficoltà che essi hanno ad accettare ogni tentativo innovatore nel comprendere il Corano.

D) Struttura del Corano

La versione più diffusa del Corano è quella del Cairo, elaborata sotto il patrocinio del re d'Egitto, Fu'ad I, nel 1923. Conta 114 capitoli (*sura*). Ogni capitolo si presenta con un titolo, alcuni con due o più (capitoli 9, 17, 35, 47, 68). I titoli provengono dalle prime parole del capitolo (53: Stella; 55: Compassionevole), da un racconto caratteristico (14: Abramo; 19: Maria) o da un episodio considerato come significativo (16: Api; 29: Ragno). Questi titoli non appartengono alla rivelazione e non appaiono nei primi manoscritti coranici conosciuti; furono aggiunti dagli scribi per distinguere i capitoli del Corano. Alcuni, tuttavia, ritengono che sia stato Maometto a deciderli.

I capitoli sono classificati pressappoco nell'ordine decrescente della loro lunghezza, salvo il primo. Alcuni sostengono che questo ordine è stato stabilito con un accordo tra i musulmani (*ittifaqi*). Si segnala a tale riguardo che 'Ali (d. 661) aveva un Corano classificato nell'ordine cronologico, oggi perso. Altri ritengono che l'ordine attuale del Corano sia stato stabilito da Maometto stesso su decreto di Dio (*tawqifi*). La tradizione musulmana asserisce che durante la vita di Maometto, i suoi compagni mettevano per iscritto i passaggi rivelati come potevano. Durante l'ultimo mese di Ramadan prima della morte di Maometto, l'angelo Gabriele

---

1 V. Luxenberg, p. 102-121, anche l'intervista http://groups.yahoo.com/group/hugoye-list/message/859.

2 Luxenberg, p. 225-240.

3 http://www.rsf.org/print.php3?id_article=7670.

avrebbe rivisto con Maometto il Corano e indicato l'ordine finale dei versetti e dei capitoli[1].

I musulmani sono d'accordo sul fatto che l'ordine dei versetti all'interno dei capitoli è stato fissato da Maometto su decreto di Dio (*tawqifi*). Tuttavia, spesso questi versetti si susseguono senza unità d'argomento. D'altra parte, in 39 capitoli, si affiancano versetti che appartengono a epoche diverse.

Tutti i capitoli cominciano con un'invocazione a Dio: *Bism Il-Lah Al-Rahman Al-Rahim* (in nome di Dio misericordioso compassionevole), a eccezione del capitolo 9, cosa che potrebbe indicare che all'origine, il capitolo 8 e il capitolo 9 formavano un tutt'uno. Al contempo, questa invocazione si trova una sola volta all'interno del capitolo 27 (27:30), e ciò potrebbe evidenziare che esso era inizialmente diviso in due. Alcuni ritengono che l'invocazione all'inizio del capitolo non faccia parte del testo rivelato. Essa non viene considerata nel calcolo dei versetti dall'edizione del Cairo. Maometto non la recitava quando leggeva i capitoli uno dopo l'altro[2]. L'invocazione in questione mette insieme tre nomi della divinità: *Allah*, *Rahman* e *Rahim*. *Rahman* era una divinità sudarabica; Musaylamah, rivale e avversario di Maometto, sosteneva che egli riceveva la rivelazione da questa divinità. *Rahim* era una divinità nordarabica[3]. L'utilizzo coranico dei due nomi congiuntamente col nome d'Allah può essere stato dettato da una volontà di unificare le tribù del Nord e del Sud, associando le loro divinità ad Allah. I versetti 2:163 e 59:22 insistono che si tratta dello stesso Dio: "Il vostro Dio è il Dio Unico, non c'è altro Dio che Lui, il Compassionevole, il Misericordioso". Il versetto 17:110 aggiunge: "Invocate Allah o invocate il Compassionevole, qualunque sia il nome con il quale Lo invochiate, Egli possiede i nomi più belli".

All'inizio di 29 capitoli vi sono delle iniziali chiamate *fawatih al-suwar* o *al-huruf al-muqatta'ah*: ALM (capitoli 2, 3, 29, 30, 31, 32), ALMR (capitolo 13), ALMS (capitolo 7), ALR (capitoli 10, 11, 12, 14, 15), HM (capitoli 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46), KHI'S (capitolo 19), N (capitolo 68), Q (capitolo 50), S (capitolo 38), TH (capitolo 20), TS (capitolo 27), TSM (capitoli 26, 28), YS (capitolo 36). Solo i capitoli 2 e 3 appartengono all'epoca di Medina, mentre gli altri risalgono al tempo della Mecca, secondo la classificazione proposta nell'edizione del Cairo[4]. Le iniziali hanno dato luogo a numerose interpretazioni, spesso esoteriche. Nel caso in cui appartenessero alla rivelazione, potrebbe trattarsi di frammenti di frasi o di parole che Maometto pronunciava mentre era in trance. Due versetti evocano il fenomeno:

> Non agitare la tua lingua con esso, per affrettarti: invero spetta a Noi la sua riunione e la sua recitazione. Quando lo recitiamo, ascolta [attento] la recitazione. Poi spetterà a Noi la sua spiegazione (75:16-19).

1 Sirri: Al-rasm al-'thmani, p. 13.
2 Sfar: Le Coran est-il authentique?, p. 78-79.
3 Al-Haddad: Durus qur'aniyyah: Bay'at al-Qur'an al-kitabiyyah, p. 121-125.
4 Su queste iniziali, v. Blachère: Introduction au Coran, p. 144-149; Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. I, p. 37-40.

> Sia esaltato Allah, il Re, il Vero. Non aver fretta di recitare prima che sia conclusa la rivelazione, ma di': "Signor mio, accresci la mia scienza" (20:114).

Si può tuttavia dubitare che le iniziali appartengano al periodo in cui Maometto era vivo, poiché nessuno si è preoccupato di chiedergli il loro senso. Pertanto, si può pensare che si tratti d'aggiunte ulteriori che probabilmente sono servite da riferimenti per la classificazione dei passaggi coranici, poiché le lettere dell'alfabeto avevano a quel tempo valore di cifre, come in siriaco, in ebraico e in latino. Si osserva del resto che cinque capitoli del Corano hanno conservato come titolo un'iniziale: capitoli 20 (TaHa), 36 (YaSin), 38 (Sad) 50 (Qaf) e 68 (Nun, chiamato anche Al-Qalam)[1].

E) Stile del Corano

Per il musulmano, il Corano è perfetto sul piano dello stile. Nessuno può superarlo. Mettere in dubbio questa credenza costituisce una blasfemia, suscettibile d'essere punita con la morte. Occorrerebbe, tuttavia, rilevare le caratteristiche dello stile che rendono difficile la lettura del Corano.

a) Mancanza di punteggiatura

Il Corano è diviso in 114 capitoli. All'interno dei capitoli, il testo è stato tardivamente diviso in versetti. I numeri sono stati messi alla fine del versetto, e non all'inizio come negli altri testi sacri. La lunghezza dei versetti varia molto. Un versetto può essere costituito da una o due parole (55:1; 101:1 e 103:1) o da molte frasi (2:101, 196 e 282; quest'ultimo è il più lungo del Corano). I versetti collegati all'inizio della missione di Maometto, messi oggi alla fine del Corano, sono concisi, brevi e offrono un ritmo cadenzato in modo identico. In seguito, la tendenza è stata per la distensione dell'unità rimata. Il criterio di divisione in versetti si basa soprattutto sull'assonanza e la rima, ma non c'è uniformità sulla divisione e sul numero dei versetti. Così, l'edizione cairota e quella tunisina contano 6.236 versetti, mentre una tradizione che risalirebbe a Ibn-'Abbas (d. v. 686) ne annovera 6.616. Nell'edizione araba di Gustave Flügel (d. 1834), alcuni versetti dell'edizione cairota sono ritagliati o riuniti. Blachère e Hamidullah danno nella loro traduzione le due classificazioni: quella di Flügel, ancora utilizzata in Occidente, e quella dell'edizione cairota (seguita nel nostro libro).

Oltre alla divisione in versetti, la versione araba del Corano, anche moderno, non comporta punteggiature (punto, virgola ecc.). Questo complica la sua lettura, soprattutto quando la frase è tagliata in due o più versetti (9:1-2; 53:13-16) o, al contrario, quando un versetto comprende molte frasi, come segnalato prima. Una delle ragioni per le quali non si aggiunge la punteggiatura è l'incertezza nel determinare la fine della frase. Un versetto può avere un senso diverso secondo la posizione del punto[2].

b) Interpolazione

La mancanza di punteggiatura è accentuata dal fatto che il Corano conta numerose interpolazioni. Così, all'interno dello stesso capitolo, o dello stesso versetto, si

---

[1] Sfar: Le Coran est-il authentique?, p. 68-69.
[2] È il caso del versetto 3:7.

trovano passaggi fuori contesto. Il testo coranico dà pertanto l'impressione di un libro smontato e riaccomodato.

Un esempio d'interpolazione è il versetto 2:102, che è particolarmente lungo rispetto ai precedenti e ai seguenti. Un altro esempio è dato dai versetti 2:153-162, che hanno per tema degli incoraggiamenti indirizzati ai credenti dopo un fallimento militare. Ma, nel mezzo del suo sviluppo, il versetto 158 annuncia improvvisamente l'autorizzazione del rito della deambulazione tra Al-Safa e Al-Marwa, due stazioni del culto del pellegrinaggio alla Mecca. Poi, i versetti seguenti riprendono lo sviluppo precedente. Si trovano anche interpolazioni nello stesso versetto. Così, i versetti 2:189; 4:164; 22:40 e 32:23 sono composti da elementi che non hanno legami tra loro. Inoltre, la seconda parte del versetto 46:15 dovrebbe essere piuttosto collegata al versetto 27:19[1].

Questi problemi rendono la lettura del Corano difficile, soprattutto perché il testo arabo è generalmente prodotto di seguito, senza impaginazione adatta, sebbene sia scritto con la più bella grafia. Per risolvere parzialmente questo problema, Blachère sposta nella sua traduzione i passaggi interpolati. Così, il lettore può meglio seguire il testo. I musulmani considerano scorretta tale sistemazione, anzi la ritengono una critica indiretta al testo del Corano, supposto perfetto. Un autore musulmano contemporaneo ritiene appropriato il metodo, pur precisando che è necessario usarlo sotto sorveglianza e con l'accordo delle autorità religiose superiori[2]. Questa proposta però rimane ancora un pio desiderio.

c) Mancanza d'ordine sistematico

Il Corano tratta gli argomenti in modo non sistematico. Ciò pone un problema al giurista occidentale abituato a norme codificate. Se cerca di conoscere la posizione del Corano rispetto a un dato argomento, deve riferirsi a vari versetti dispersi, a volte contraddittori, mescolati a passaggi spesso senza legame diretto. La contraddizione dei versetti è stata risolta dai giuristi musulmani attraverso la teoria dell'abrogazione: una norma posteriore abroga una norma precedente. Ciò tuttavia richiede una datazione di questi versetti, compito difficile e controverso, soprattutto perché alcuni versetti ne abrogano altri che si trovano in capitoli posteriori nella raccolta del Corano. Alla fine di questo libro, il lettore può trovare una tavola analitica dei principali versetti coranici normativi.

d) Ripetizione

Una stessa storia o una stessa norma è riportata in molti capitoli, sia sotto forma ridotta, sia in forma più dettagliata. Ad esempio, la storia di Lot e della distruzione di Sodoma, ispirata dalla Bibbia (Gn 18:16-33 e 19:1-29), ritorna in una decina di capitoli del Corano[3]. Accade lo stesso nel racconto del profeta Mosè o del profeta arabo Shu'ayb. Ciò dimostra che il testo coranico è stato oggetto di redazioni successive sovrapposte.

---

1 Sfar: Le Coran est-il authentique?, p. 47-55.
2 Sa'id: Al-jam', p. 314-315.
3 V. in particolare 7:80-84; 11:74-83; 15:57-77; 21:74; 26:160-174; 27:54-58; 29:31-35; 37:133-138; 54:33-39.

A volte, un versetto è ripetuto alla lettera in due passaggi, sebbene la ripetizione sia senza legame con il contesto di uno dei due passaggi. Così, il versetto 28:62 è ripetuto nel versetto 28:74, ma quest'ultimo è fuori contesto. Nel capitolo 55, che conta 78 versetti, la stessa frase ritorna 31 volte; e nel capitolo 77, che ne conta 55, ritorna 11 volte.

F) Proposizione di classificazione

Il Corano è stato rivelato in parte prima della partenza di Maometto dalla Mecca verso Medina per fondare lo Stato musulmano nel 622. L'altra parte è stata rivelata dopo la partenza di Maometto, fino alla sua morte. Il totale dei capitoli è di 114, di cui il più lungo è il capitolo 2 (286 versetti) e il più breve il capitolo 108 (3 versetti). Come già indicato, questi capitoli sono classificati pressappoco nell'ordine decrescente della loro lunghezza, a eccezione del primo.

Secondo l'edizione del Cairo, i capitoli del periodo della Mecca sono 86 e quelli del periodo di Medina sono 28. Si trovano però dei versetti rivelati a Medina in 35 capitoli del periodo della Mecca, e versetti manifestati alla Mecca in quattro capitoli del periodo di Medina. Questa edizione indica all'inizio d'ogni capitolo a quale periodo esso appartiene e i versetti all'interno del capitolo che riguardano un altro periodo. Occorre tuttavia segnalare che né gli autori musulmani né i loro omologhi occidentali sono d'accordo sulla classificazione cronologica dei capitoli e dei versetti coranici[1]. Ora, tale classificazione è essenziale per capire l'evoluzione del pensiero coranico e per distinguere i versetti precedenti abrogati e quelli posteriori che li abrogano, cosa che ha implicazioni giuridiche[2].

La distinzione tra i versetti e i capitoli rivelati alla Mecca e a Medina si fonda sulla tradizione orale dei compagni di Maometto o dei loro allievi, ma anche su alcuni criteri di fondo. I versetti rivelati alla Mecca parlano spesso della credenza in Dio, del giorno ultimo, della creazione dell'uomo, della storia d'Adamo ed Eva, delle storie dei profeti e delle nazioni precedenti. Quanto ai versetti rivelati a Medina, trattano soprattutto delle norme giuridiche relative al diritto di famiglia, al diritto penale e alla guerra santa; parlano anche degli ipocriti e delle dispute con i non musulmani. Si possono anche notare differenze di stile. I versetti rivelati alla Mecca sono spesso brevi, concisi e rimati. I versetti rivelati a Medina, invece, sono lunghi e dettagliati. I primi si rivolgono generalmente alla gente (*Ya ayyuha al-nas*, O gente), mentre i secondi si rivolgono ai credenti (*Ya ayyuha al-ladhina amanu*, O credenti). Sei versetti rivelati alla Mecca tuttavia utilizzano quest'ultima formula[3].

Blachère ha pubblicato due traduzioni francesi del Corano. Nella prima (Parigi, 1949-50), classifica i capitoli per ordine cronologico, secondo la sua valutazione; nella seconda, segue l'ordine canonico dei capitoli come ammesso dai musulmani, introducendo una disposizione del testo tipografica, come già abbiamo visto.

---

1 Sul primo e l'ultimo passaggo rivelato, v. Abu-Shahbah: Al-madkhal, p. 102-117.

2 V. Blachère: Introduction au Coran, p. 240-263. Per una comparazione tra la classificazione musulmana e la classificazione degli orientalisti, v. Al-Haddad: Durus qur'aniyyah: Atwar al-da'awah al-qur'aniyyah, p. 299-313.

3 Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. I, p. 23.

Khalaf-Allah (d. 1997), professore egiziano, ha sostenuto un'edizione del Corano in arabo con la classificazione dei capitoli nell'ordine cronologico, ma senza toccare l'ordine dei versetti[1]. Egli segnala che la versione attuale del Corano comincia con la fine e finisce con l'inizio della rivelazione, cosa che crea confusione al lettore. Per rispondere a quelli che desiderano mantenere l'uso attuale ricevuto dagli antenati, cita il Corano:

> Quando si dice loro: "Venite a quello che Allah ha fatto scendere al Suo Messaggero", dicono: "Ci basta quello che i nostri avi ci hanno tramandato!". Anche se i loro avi non possedevano scienza alcuna e non erano sulla retta via? (5:104).

Una fonte evidenzia che nel 1968 un iraniano chiamato Al-Mirza Baqir avrebbe voluto pubblicare il Corano in Libano secondo la sua classificazione, ma *Dar al-ifta'* (ufficio musulmano incaricato della *fatwa*) di questo paese si è opposto a tale progetto[2]. Si vedrà, in seguito, che il pensatore Mahmud Muhammad Taha ha costruito la sua teoria sulla base di una distinzione tra i versetti rivelati alla Mecca e quelli rivelati a Medina, ritenendo che questi ultimi dovrebbero essere considerati abrogati dai primi. La teoria gli è valsa l'impiccagione nel 1985.

A causa della reticenza dei musulmani a pubblicare un'edizione cronologica del Corano, tenteremo in contemporanea con l'uscita di questo libro, di proporne una bilingue, in francese e in arabo, seguendo strettamente le indicazioni date dall'edizione del Cairo.
Diamo qui i titoli dei capitoli nell'ordine canonico, preceduti dal numero del capitolo nell'ordine cronologico secondo l'Azhar, Noldeke (d. 1930) et Blachère (d. 1973). Indichiamo il numero dei versetti e il periodo della loro rivelazione secondo l'edizione del Cairo.

Ordine cronologico secondo			Ordine attuale secondo il Corano	
L'Azhar	Noldeke	Blachère	di 'Uthman	Nome, numero dei versetti e periodo del capitolo
5	48	46	1: الفاتحة	Il preliminare - 7 versetti - meccano
87	91	93	2: البقرة	La mucca - 286 versetti - egiriano
89	97	99	3: آل عمران	La famiglia d'Imran - 200 versetti - egiriano
92	100	102	4: النساء	Le donne - 176 versetti - egiriano
112	114	116	5: المائدة	Il banchetto - 120 versetti - egiriano
55	89	91	6: الانعام	I bestiami - 165 versetti - meccano [tranne: 20, 23, 91, 93, 114, 141, 151-153]
39	87	89	7: الاعراف	I risalti - 206 versetti - meccano [tranne: 163-170]
88	95	97	8: الانفال	Il bottino - 75 versetti - egiriano
113	113	115	9: التوبة	Il ritorno - 129 versetti - egiriano
51	84	86	10: يونس	Giona - 109 versetti - meccano [tranne: 40, 94-96]

1 Khalaf-Allah: Dirasat, p. 245-257.
2 Al-Bundaq: Al-mustashriqun, p. 109-114.

52	75	77	11: هود	Hud - 123 versetti - meccano [tranne: 12, 17, 114]
53	77	79	12: يوسف	Giuseppe - 111 versetti - meccano [tranne: 1-3, 7]
96	90	92	13: الرعد	Il tuono - 43 versetti - egiriano
72	76	78	14: ابراهيم	Abramo - 52 versetti - meccano [tranne: 28-29]
54	57	59	15: الحجر	Al-hijr - 99 versetti - meccano [tranne: 87]
70	73	75	16: النحل	Le api - 128 versetti - meccano [tranne: 126-128]
50	67	74	17: الإسراء	Il viaggio notturno - 111 versetti - meccano [tranne: 26, 32-33, 57, 73-80]
69	69	70	18: الكهف	La caverna - 110 versetti - meccano [tranne: 28, 83-101]
44	58	60	19: مريم	Maria - 98 versetti - meccano [tranne: 58, 71]
45	55	57	20: طه	Taha - 135 versetti - meccano [tranne: 130-131]
73	65	67	21: الانبياء	I profeti - 112 versetti - meccano
103	107	109	22: الحج	Il pellegrinaggio - 78 versetti - egiriano
74	64	66	23: المؤمنون	I credenti - 118 versetti - meccano
102	105	107	24: النور	La luce - 64 versetti - egiriano
42	66	68	25: الفرقان	La liberazione - 77 versetti - meccano [tranne: 68-70]
47	56	58	26: الشعراء	I poeti - 227 versetti - meccano [tranne: 197, 224-227]
48	68	69	27: النمل	Le formiche - 93 versetti - meccano
49	79	81	28: القصص	La narrazione - 88 versetti - meccano [tranne: 52-55]
85	81	83	29: العنكبوت	Il ragno - 69 versetti - meccano [tranne: 1-11]
84	74	76	30: الروم	I romani - 60 versetti - meccano [tranne: 17]
57	82	84	31: لقمان	Luqman - 34 versetti - meccano [tranne: 27-29]
75	70	71	32: السجدة	La prosternazione - 30 versetti - meccano [tranne: 16-20]
90	103	105	33: الاحزاب	Le coalizioni - 73 versetti - egiriano
58	85	87	34: سبا	Sabaa - 54 versetti - meccano [tranne: 6]
43	86	88	35: فاطر	Il creatore - 45 versetti - meccano
41	60	62	36: يس	Yasin - 83 versetti – meccano [tranne: 45]
56	50	52	37: الصافات	Gli allineati - 182 versetti - meccano
38	59	61	38: ص	Sad - 88 versetti - meccano
59	80	82	39: الزمر	I gruppi - 75 versetti – meccano [tranne: 52-54]
60	78	80	40: غافر	Il perdonatore - 85 versetti - meccano

				[tranne: 56-57]
61	71	72	41: فصلت	I segni esposti - 54 versetti - meccano
62	82	85	42: الشورى	La consultazione - 53 versetti - meccano [tranne: 23-25, 27]
63	61	63	43: الزخرف	Gli ornamenti - 89 versetti - meccano [tranne: 54]
64	53	55	44: الدخان	Il fumo - 59 versetti - meccano
65	72	73	45: الجاثية	La genuflessa - 37 versetti - meccano [tranne: 4]
66	88	90	46: الاحقاف	Al-Ahqaf - 35 versetti – meccano [tranne: 10, 15, 35]
95	96	98	47: محمد	Maometto - 38 versetti - egiriano
111	108	110	48: الفتح	La conquista - 29 versetti - egiriano
106	112	114	49: الحجرات	I recinti - 18 versetti - egiriano
34	54	56	50: ق	Qaf - 45 versetti - meccano [tranne: 38]
67	39	49	51: الذاريات	I vagliatori - 60 versetti - meccano
76	40	22	52: الطور	Il monte - 49 versetti - meccano
23	28	30	53: النجم	La stella - 62 versetti - meccano [tranne: 32]
37	49	50	54: القمر	La luna - 55 versetti - meccano [tranne: 44-46]
97	43	28	55: الرحمن	Il misericordioso - 78 versetti - egiriano
46	41	23	56: الواقعة	L’avvento - 96 versetti - meccano [tranne: 81-82]
94	99	101	57: الحديد	Il ferro - 29 versetti - egiriano
105	106	108	58: المجادلة	La disputa - 22 versetti - egiriano
101	102	104	59: الحشر	Il raduno - 24 versetti - egiriano
91	110	112	60: الممتحنة	La provata - 13 versetti - egiriano
109	98	100	61: الصف	La riga - 14 versetti - egiriano
110	94	96	62: الجمعة	Il venerdì - 11 versetti - egiriano
104	104	106	63: المنافقون	Gli ipocriti - 11 versetti - egiriano
108	93	95	64: التغابن	L’inganno reciproco - 18 versetti - egiriano
99	101	103	65: الطلاق	Il ripudio - 12 versetti - egiriano
107	109	111	66: التحريم	L’interdizione - 12 versetti - egiriano
77	63	65	67: الملك	Il regno - 30 versetti - meccano
2	18	51	68: القلم	Il calamo - 52 versetti - meccano [tranne: 17-33, 48-52]
78	24	24	69: الحاقة	L’avverata - 52 versetti - meccano
79	42	33	70: المعارج	Le scale - 44 versetti - meccano
71	51	53	71: نوح	Noè - 28 versetti - meccano
40	62	64	72: الجن	I jinn - 28 versetti - meccano
3	23	34	73: المزمل	L’imbacuccato - 20 versetti - meccano [tranne: 10-11, 20]
4	2	2, 36	74: المدثر	L’avvolto - 56 versetti - meccano
31	36	27	75: القيامة	La risurrezione - 40 versetti - meccano
98	52	34 bis	76: الانسان	L’umano - 31 versetti - egiriano
33	32	25	77: المرسلات	Le inviate - 50 versetti - meccano

				[tranne: 48]
80	33	26	78: النبأ	La notizia - 40 versetti - meccano
81	31	20	79: النازعات	Gli strappanti - 46 versetti - meccano
24	17	17	80: عبس	Ha aggrottato - 42 versetti - meccano
7	27	18	81: التكوير	L’arrotolamento - 29 versetti - meccano
82	26	15	82: الانفطار	La fenditura - 19 versetti - meccano
86	37	35	83: المطففين	I frodatori - 36 versetti - meccano
83	29	19	84: الإنشقاق	La fessurazione - 25 versetti - meccano
27	22	43	85: البروج	Le costellazioni - 22 versetti - meccano
36	15	9	86: الطارق	L’astro notturno - 17 versetti - meccano
8	19	16	87: الأعلى	L’elevatissimo - 19 versetti - meccano
68	34	21	88: الغاشية	L’avvolgente - 26 versetti - meccano
10	35	42	89: الفجر	L’alba - 30 versetti - meccano
35	11	40	90: البلد	La contrada - 20 versetti - meccano
26	16	7	91: الشمس	Il sole - 15 versetti - meccano
9	10	14	92: الليل	La notte - 21 versetti - meccano
11	13	4	93: الضحى	Il pieno sole - 11 versetti - meccano
12	12	5	94: الشرح	L’apertura - 8 versetti - meccano
28	20	10	95: التين	Il fico - 8 versetti - meccano
1	1	1, 32	96: العلق	Le aderenze - 19 versetti - meccano
25	14	29	97: القدر	La predeterminazione - 5 versetti - meccano
100	92	94	98: البينة	La prova - 8 versetti - egiriano
93	25	11	99: الزلزلة	La scossa - 8 versetti - egiriano
14	30	13	100: العاديات	I destrieri - 11 versetti - meccano
30	24	12	101: القارعة	Il cataclisma - 11 versetti - meccano
16	8	31	102: التكاثر	La moltiplicazione - 8 versetti - meccano
13	21	6	103: العصر	L’epoca - 3 versetti - meccano
32	6	39	104: الهمزة	Il calunniatore - 9 versetti - meccano
19	9	41	105: الفيل	L’elefante - 5 versetti - meccano
29	4	3	106: قريش	Quraysh - 4 versetti - meccano
17	3	8	107: الماعون	Il rifugio - 7 versetti - meccano [tranne: 4-7]
15	5	38	108: الكوثر	L’abbondanza - 3 versetti - meccano
18	45	45	109: الكافرون	I miscredenti - 6 versetti - meccano
114	111	113	110: النصر	Il soccorso - 3 versetti - egiriano
6	3	37	111: المسد	Le fibre - 5 versetti - meccano
22	44	44	112: الإخلاص	La purezza - 4 versetti - meccano
20	46	47	113: الفلق	La fessura - 5 versetti - meccano
21	47	48	114: الناس	Gli umani - 6 versetti - meccano

G) Traduzione del Corano

Il Corano è stato rivelato in arabo. Tanto il contenuto quanto il contenitore è rivelato. Recitarlo come atto cultuale meritevole non può essere fatto che in arabo. Per questo si dice che il Corano è *lafdh wa-ma’na* (pronuncia e senso).

Con l’estensione dell’impero musulmano in numerosi paesi i cui popoli non capiscono l’arabo, si è posta la questione della traduzione del Corano. Molte traduzioni nelle lingue nazionali hanno fatto la loro comparsa a partire dal IX secolo. Ma solo Abu-Hanifah (d. 767) avrebbe permesso a delle persone di recitare ritualmente il Corano in queste lingue, anche se comprendevano l’arabo, purché non avessero cercato di creare un dissenso religioso. Avrebbe ritenuto che nel recitare il Corano ciò che importa è il senso. Ma sarebbe ritornato sulla sua opinione[1]. Invocava a riguardo: "Recitate dunque, del Corano, quello che vi sarà agevole" (73:20) e "Abbiamo reso facile il Corano, che vi servisse da Monito. C’è qualcuno che rifletta [su di esso]?" (54:17, termini anche nei versetti 54:22; 54:32; 54:40). Menzionava inoltre il detto di Maometto secondo cui "Il Corano è rivelato in sette lettere". Benché il Corano sia stato rivelato nella lingua coraiscita, il suddetto versetto permetteva alle tribù arabe di recitarlo secondo i loro rispettivi dialetti[2].

In Occidente, il Corano è stato tradotto in numerose lingue e varie volte, la prima nel 1143, in latino; traduzione realizzata su iniziativa dell’abate di Cluny e indirizzata a san Bernardo. Essa fu pubblicata a Basilea nel 1543 ed è servita come base d’altre traduzioni in lingue europee. Numerose nuove traduzioni sono state fatte in seguito[3].

Una polemica è scoppiata nel 1925 in Egitto a proposito della presentazione di una traduzione del Corano compiuta da Muhammad ‘Ali della setta dei *qadyaniti* in Pakistan. L’Azhar chiese alla dogana di bruciarla. L’episodio si verificò in un clima politico particolare: la Turchia aveva appena posto fine al califfato e ipotizzava d’introdurre una traduzione ufficiale del Corano in lingua turca da utilizzare nella preghiera. Nel 1936, lo sceicco Mustafa Al-Maraghi, direttore dell’Azhar, chiese al presidente del Consiglio dei ministri egiziano di fare una traduzione ufficiale in lingua inglese. In questi due casi, molte opinioni furono espresse, pro e contro[4]. Benché oggi l’idea di tradurlo non susciti più le contrarietà di un tempo, ma un parere favorevole, la realizzazione di una sua traduzione ufficiale si fa sempre aspettare. Alcuni traduttori musulmani provano, tuttavia, ad avere l’appoggio alla loro traduzione dall’Azhar, una specie di *nihil obstat*. L’Azhar richiede in questo caso d’accompagnare la traduzione con la versione araba.

La traduzione francese del Corano da parte d’André Chouraqui[5] è fortemente criticata dagli ambienti musulmani, che lo accusano di manipolazione[6]. Il versetto 17:4 è alla base di quest’accusa. Chouraqui lo traduce come segue:

> Nous avons décidé pour les Fils d’Isrâ’îl, dans l’Écrit: "Vous serez détruits deux fois sur terre, puis vous vous élèverez en grande élévation".

Che si può tradurre in italiano come:

---

[1] Hasab-Allah, p. 17.
[2] Rishi: Al-madhhab al-hanafi, p. 256-259.
[3] V. un elenco di queste traduzioni in: Hamidullah: Le Saint Coran, p. LX-LLII.
[4] Su questi litigi, v. Muhanna: Dirasah, p. 13-80; Al-Bundaq, Al-mustashriqun, p. 72-84.
[5] Le Coran, trad. André Chouraqui.
[6] Su questo litigio, v. Badran: Korrekturen am Koran, p. 40-41.

> Decretammo nella Scrittura per i figli d'Isrâ'îl[1]: "Sarete distrutti due volte sulla terra, poi vi alzerete in grande dignità".

Questo versetto è tradotto da Hamza Piccardo come segue:

> Decretammo nella Scrittura, contro i figli d'Israele: "Per due volte porterete la corruzione sulla terra e sarete manifestamente superbi".

La differenza tra le due traduzioni è chiara. La prima, realizzata da un traduttore ebreo israeliano, ex vicesindaco di Gerusalemme, poteva essere compresa soltanto nel senso della legittimazione coranica dell'esistenza d'Israele dopo le due distruzioni del tempio. Chouraqui non cita nelle note le ragioni che l'hanno spinto ad adottare tale traduzione. Può darsi che si sia basato su una variante del Corano del termine arabo *latufsidunna*[2], che ne fa *litufsadunna*. Non essendo nella versione canonica del Corano, la variante non poteva essere utilizzata senza secondo fine, e a ogni modo il traduttore avrebbe dovuto giustificare la sua scelta.

Tuttavia anche i traduttori non musulmani ben intenzionati e ben disposti verso i musulmani non sfuggono alle critiche. Tale è il caso di Jacques Berque[3]. Perciò, gli autori musulmani che ammettono la possibilità di tradurre il Corano in lingue straniere richiedono una traduzione stabilita da organi ufficiali musulmani, per mettere nelle mani dei musulmani che non capiscono l'arabo una versione affidabile, anziché lasciarli con quelle attuali realizzate spesso da cristiani.

È interessante segnalare a questo riguardo che la traduzione francese rivista da Subhi Al-Salih e approvata dall'Azhar è stata fatta da Denise Masson, una suora cattolica. Tuttavia, invece di dare il nome e il cognome della traduttrice, il libro cita soltanto la prima lettera del suo nome e il cognome.

Al di là della religione del traduttore, la versione del Corano resta un'impresa problematica per ragioni oggettive. A parte il fatto che esistono diverse letture del Corano[4], molti termini arabi sono oggetto di discussione fra gli stessi grandi dotti musulmani. Inoltre, è praticamente impossibile tradurre alcuni passaggi concisi sul cui significato i commentatori non sono d'accordo. Pertanto, qualsiasi traduzione è inevitabilmente un'opzione in favore di una lettura o di un'interpretazione a scapito delle altre. La Commissione dell'Azhar ritiene tuttavia che le traduzioni del Corano

---

1 Da osservare qui è il modo particolare di scrivere i nomi propri. Scegliere una forma trascritta dei nomi propri anziché utilizzare la forma convenzionale in lingua francese è la caratteristica di questo traduttore. Così, Gesù, Maria, Mosè, Giacobbe, Giuseppe, Zaccaria sono resi con Issa, Maryam, Mûssa, Ya'qub, Yûsuf, Zakarîyâ. Per parole correnti, Chouraqui opta anche per traduzioni fantasiose derivate dalla semantica, a volte introvabili in lingua francese; così, il preambolo dei capitoli "au nom de Dieu miséricordieux et compatissant" è tradotto: "Au nom d'Allah le matriciant, le matriciel". V. per una critica della traduzione di Chouraqui: Gilliot: Le Coran: trois traductions récentes, p. 159-177, p. 159-177; Al-nadwah al-duwaliyyah hawl tarjamat ma'ani al-Qur'an, p. 190-206.

2 'Umar e Makram: Mu'jam, vol. 3, p. 307.

3 Le Coran, trad. Jacques Berque. V. una critica di questa traduzione in: 'Abd-al-'Aziz: Tarjamat al-Qur'an ila ayn? L'autore di questa critica ha fatto la sua traduzione del Corano in francese (Le Coran, trad. Zeinab Abdelaziz), preceduta di una critica contro Jacques Berque. V. un'altra critica di Chouraqui e di Berque in: Al-nadwah al-duwaliyyah hawl tarjamat ma'ani al-Qur'an, p. 112-138.

4 V. parte I, capitolo I.I.3.B.

dovrebbero basarsi soprattutto sulla lettura di Hafs, la più diffusa, e non allontanarsene che in caso di necessità[1].

Certamente, le traduzioni non rendono tutte le scorrevolezze e le tonalità dell'originale arabo. Occorre rilevare che la lingua del Corano non è sempre accessibile a persone di lingua madre araba senza formazione islamologica approfondita. Se resta incantato dal ritmo e alcuni affinamenti eloquenti, il lettore arabo medio capisce soltanto sommariamente il senso del Corano. Questo avviene oggi come in passato, nei primi secoli dell'islam per i compagni del Profeta[2].

H) Corano in caratteri latini

Si è previsto di scrivere il Corano in lettere latine per renderlo accessibile a quelli che non conoscono l'alfabeto arabo. Questo tentativo è fortemente contrastato dagli ambienti musulmani[3]. Del resto, indipendentemente dal metodo utilizzato, è quasi impossibile rendere la pronuncia dell'arabo nell'alfabeto latino. Inoltre, quale interesse vi sarebbe nel leggere il testo arabo del Corano nell'alfabeto latino? Se si tratta soltanto dell'ostacolo dell'alfabeto è facile impararlo, in un periodo molto breve. Ciò che conta, è capire ciò che si legge.

Questo tentativo di latinizzazione della lingua araba fu respinto, mentre fu accettato per la lingua turca nel 1928. Tale cambiamento rende difficile l'accesso dei giovani turchi alla loro letteratura precedente scritta in alfabeto arabo.

I) Pubblicazione, acquisto, contatto e recita del Corano

Nei paesi musulmani l'edizione del Corano dipende da un organismo ufficiale, per evitare le alterazioni. Gli autori arabi segnalano l'esistenza d'edizioni falsificate fatte da Israele e distribuite nell'Africa nera[4].

Il Corano è un libro sacro. Ma le cose sacre sono fuori dal commercio. Non si chiede a un libraio qual è il prezzo di una copia del Corano, ma qual è il suo regalo (*ma hibatuh*). Il libraio vi offrirà la copia, e gli offrirete in controparte una certa somma di denaro fissata da lui. Questa è almeno la pratica nei paesi arabi del Medio Oriente. Non sembra però essere il caso dello Yemen, secondo la mia esperienza.

Il carattere sacro del Corano impone alcune norme quanto alla sua lettura, al suo contatto e alla sua distruzione[5].

Così, è necessario che chi legge il Corano abbia fatto le sue abluzioni. Secondo la maggioranza dei giuristi, una persona che è in stato d'impurità (*janb*) o di mestruazioni (*hayd*) non ha il diritto di leggere il Corano; secondo i versetti 56:76-79: "Questo è giuramento solenne, se lo sapeste – che questo è in verità un Corano nobilissimo, [contenuto] in un Libro custodito che solo i puri toccano". Si deve essere ben vestiti, seduti in un luogo pulito, avere la presenza di spirito, e cominciare la lettura con la frase: "Cerco riparo presso Dio contro il diavolo". Non si

[1] Al-nadwah al-duwaliyyah hawl tarjamat ma'ani al-Qur'an, p. 26-34, 158.
[2] Al-Nimr: 'Ilm, p. 37.
[3] V. Kitabat al-mushaf bil-latiniyyah, in Majallat al-buhuth al-islamiyyah, vol. 10, 1404 h., p. 11-59.
[4] Sa'id: Al-jam', p. 372-373.
[5] Da'ud: 'Ulum, p. 102-114; 'Umar: Al-Qur'an, p. 168-183.

deve interrompere la lettura per parlare con la gente, per non mescolare le parole degli umani con le parole di Dio. Inoltre non si deve ridere o scherzare.

È illecito utilizzare la lettura del Corano per mendicare o guadagnarsi il pane. Vi è tuttavia l’usanza in alcuni paesi di pagare i servizi di un lettore cieco che recita il Corano nelle cerimonie che accompagnano i funerali. Inoltre è permesso d’insegnare il Corano per un compenso.

Non è consentito deporre il Corano per terra, mettervi cose sopra, appoggiarvisi. Se si trova insieme con altri libri, esso deve essere in cima. È proibito gettare i fogli danneggiati a terra; questi devono essere lavati per cancellare la scrittura oppure bruciati o seppelliti.

Il Corano è recitato dai minareti, attraverso la radio e la televisione, e nelle riunioni pubbliche. Numerosi siti Internet propongono il Corano recitato da sceicchi famosi con belle voci. Si parla di *tartil*[1] o di *tilawah*[2]. Anche se la recita è simile al canto, è vietato utilizzare i versetti del Corano nelle canzoni. Marcel Khalifah, un cantante cristiano libanese impegnato, ha sollevato una tempesta per aver cantato una poesia di Mahmud Darwish che contiene la frase coranica della storia di Giuseppe: "O padre mio, ho visto [in sogno] undici stelle il sole e la luna. Li ho visti prosternarsi davanti a me" (12:4). È stato accusato di prendere in giro le convinzioni religiose dei musulmani[3]. Imprigionato, fu liberato dal tribunale il 15 dicembre 1999.

II. Il Corano fonte del diritto

1) Carattere obbligatorio del Corano

Un professore musulmano scrive:

> Non ci sono divergenze tra i musulmani sul fatto che il Corano è opponibile a tutti (*hujjatun ‘ala al-jami’*) e che costituisce la prima fonte del diritto musulmano. Ciò deriva dal fatto che proviene da Dio. La prova che proviene da Dio è la sua inimitabilità. Se si ammette che proviene da Dio – a causa della sua inimitabilità – , tutti sono costretti a seguirlo[4].

Gli autori contemporanei che richiedono il ritorno al diritto musulmano invocano molti versetti coranici che dimostrano l’obbligo per chi crede di sottoporsi a questo diritto. Citiamo qui alcuni versetti tratti da un libro contemporaneo[5]. Tali libri si trovano a centinaia nelle librerie del mondo arabo.

> O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l’autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero, se credete in Allah e nell’Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l’interpretazione più sicura (4:59).

---

[1] Questo termine è illustrato nei versetti seguenti: 25:32; 73:4.

[2] Questo termine è illustrato nei versetti seguenti: 2:113; 2:121; 2:129; 2:151; 3:113; 3:164; 4:127; 5:1; 11:17; 17:107; 22:30; 22:72; 28:53; 28:59; 29:51; 33:34; 35:29; 39:71; 62:2; 65:11; 68:30; 92:2.

[3] V. l’opinione di Muhammad Salim Al-’Awwa a favore di Marcel Khalifah in: http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/fan-4/alqawel.asp. V. anche http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/qpolitic-1/qpolitic8.asp.

[4] Zaydan: Al-wajiz, p. 152.

[5] Yasin: Muqaddimah.

Non hai visto coloro che dicono di credere in quello che abbiamo fatto scendere su di te e in quello che abbiamo fatto scendere prima di te, e poi ricorrono all'arbitrato degli idoli, mentre è stato loro ordinato di rinnegarli? Ebbene, Satana vuole precipitarli nella perdizione (4:60).

Non abbiamo inviato un Messaggero se non affinché sia obbedito, per volontà d'Allah (4:64).

E su di te abbiamo fatto scendere il Libro con la Verità, a conferma della Scrittura che era scesa in precedenza e lo abbiamo preservato da ogni alterazione. Giudica tra loro secondo quello che Allah ha fatto scendere, non conformarti alle loro passioni allontanandoti dalla verità che ti è giunta. A ognuno di voi abbiamo assegnato una via e un percorso (5:48).

Abbiamo fatto scendere su di te un Libro affinché, con il permesso del loro Signore, tu tragga le genti dalle tenebre alla luce, sulla via dell'Eccelso, del Degno di lode (14:1).

Quando i credenti sono chiamati ad Allah e al Suo Inviato affinché egli giudichi tra loro, la loro risposta è "Ascoltiamo e obbediamo". Essi sono coloro che prospereranno! (24:51).

Occorre rilevare qui che il Corano incita i credenti a non sollecitare troppo la rivelazione per risolvere i loro problemi e ad arrangiarsi per quanto possibile da soli nella loro vita:

O voi che credete, non fate domande su cose che, se vi fossero spiegate, vi dispiacerebbero. Se farete domande in proposito, vi saranno spiegate dopo che il Corano sarà disceso [per intero]. Allah vi perdonerà, poiché Allah è perdonatore, paziente. Un popolo che vi precedette fece domande in tal senso e poi rinnegò (5:101-102).

Maometto avrebbe detto nello stesso senso:

Il più colpevole fra i musulmani è quello che chiede precisazioni su cose che non erano proibite e lo sono diventate a seguito delle sue domande.

Dio ha imposto doveri che dovete rispettare; ha fissato limiti che non dovete superare; ha stabilito dei divieti che non dovete violare; e ha taciuto per pietà di voi, senza averle dimenticate, su alcune cose che voi non dovete investigare[1].

Qualcuno chiese a Maometto se occorreva fare il pellegrinaggio ogni anno. Egli rimproverò colui che chiedeva, rispondendogli che è proibito chiedere precisazioni sulle cose inutili: "Non pormi domande che riguardano le cose che ho trascurato. Gente prima di voi si è persa a causa delle sue numerose domande".

Il Corano addirittura chiede ai credenti di fare un'elemosina prima d'interrogare il Profeta, affinché cessino d'importunarlo:

O credenti! Quando desiderate un incontro privato con il Messaggero, fate precedere il vostro incontro da un'elemosina (58:12).

---

[1] Al-Khudari: Tarikh, p. 17-19.

La reticenza di Maometto è stata ancora più grande quando le domande hanno toccato l'ambito metafisico. Così, avrebbe consigliato i suoi seguaci "Se si fa menzione del destino, trattenetevi". 'Umar (d. 644) batté un uomo che voleva avere il senso delle parole oscure come *al-mursalat* e *al-asifat* nei versetti 77:1-2[1]. Batté anche qualcuno che gli chiedeva precisazioni riguardanti versetti equivoci, lo esiliò da Medina e proibì alla gente di sedersi vicino a lui per evitare le discussioni e la perversione.

Parlando dei versetti 2:67-69, Ibn-'Abbas (d. v. 686) dice che Mosè aveva prescritto il sacrificio di una mucca. Gli ebrei chiesero allora troppe precisazioni sulle caratteristiche della mucca, così Dio rese il loro compito ancora più difficile, mentre se fossero stati zitti, sarebbe rimasto soddisfatto da qualsiasi mucca.

Nonostante la volontà di lasciare agli individui la loro libertà, una volta che la rivelazione ha avuto luogo, essa diventa obbligatoria, e non si può ritornare più indietro o fare finta che non esista. L'obbligo si impone a tutti, non soltanto a quelli che hanno provocato la rivelazione.

2) Autenticazione del Corano

Una legge è obbligatoria quando autenticamente proviene dall'autorità che ha la competenza d'emetterla ed è conforme alla versione originale, senza alterazione.

Ciò vale per il Corano e gli altri testi religiosi. I giuristi avanzano due condizioni da richiedere ai musulmani:

A) Deve essere provato che i testi provengono veramente da Dio (*thubut nisbatih*).

B) Deve essere provato che i testi che sono nelle nostre mani sono stati trasmessi senza interruzione e senza alterazione (*thubut al-tawatur*)[2].

A) Autenticazione della fonte divina e del testo delle altre religioni

Secondo i musulmani, se un messaggero sostiene che viene da Dio, deve provarlo facendo dei miracoli. Per designare i miracoli, il Corano utilizza a volte l'epiteto: "Un'autorità innegabile, una prova evidente" (*sultan mubin*)[3].

Il faraone esige da Mosè, prima di qualsiasi discussione, un miracolo per provare che viene da parte di Dio:

> Disse Mosè: "O Faraone, in verità io sono un messaggero inviato dal Signore dei mondi. Non dirò, su Allah, altro che la verità. Sono giunto con una prova da parte del vostro Signore. Lascia che i figli d'Israele vengano via con me". "Se hai recato una prova con te, disse [Faraone], allora mostrala, se sei uno che dice la verità". Gettò il bastone, ed ecco che si trasformò in un serpente [ben] evidente. Stese la mano, ed ecco che apparve bianca agli astanti (7:104-108).
>
> In verità inviammo Mosè, con i Nostri segni e con autorità evidente, a Faraone e ai suoi notabili. Essi obbedirono all'ordine di faraone, anche se l'ordine di Faraone era iniquo (11:96-97).

---

1 Su questo affare, v. Al-Nimr: 'Ilm, p. 54-67.

2 Al-Hakim: Al-usul, p. 100.

3 Questo termine è illustrato nei versetti seguenti: 11:96; 14:10; 23:45; 27:21; 37:156; 40:23; 44:19; 51:38; 52:38.

Inoltre secondo il Corano, Gesù doveva fornire dei miracoli agli ebrei come prova che è inviato da Dio:

> E [ne farà un] messaggero per i figli d'Israele [che dirà loro]: "In verità vi reco un segno da parte del vostro Signore. Plasmo per voi un simulacro d'uccello nella creta e poi vi soffio sopra e, con il permesso d'Allah, diventa un uccello. E per volontà d'Allah, guarisco il cieco nato e il lebbroso, e resuscito il morto. E vi informo di quel che mangiate e di quel che accumulate nelle vostre case. Certamente in ciò vi è un segno se siete credenti! [Sono stato mandato] a confermarvi la Torah che mi ha preceduto e a rendervi lecito qualcosa che vi era stata vietata. Sono venuto a voi con un segno da parte del vostro Signore. Temete dunque Allah e obbeditemi (3:49-50).

Benché i musulmani credano che Mosè e Gesù abbiano veramente ricevuto una rivelazione da parte di Dio, rivelazione la cui origine divina è provata da miracoli, ritengono che il testo nel quale è consegnata questa rivelazione sia stato alterato. Pertanto, gli autori musulmani si riferiscono di rado ai libri sacri degli ebrei e dei cristiani[1].

B) Autenticazione della fonte divina del Corano

Una persona razionale non prende in considerazione la questione dell'attribuzione del Corano a Dio, perché qualsiasi testo è inevitabilmente un prodotto umano, tutto proviene dalla terra, e nulla scende dal cielo. Ma per il musulmano, l'attribuzione del Corano a Dio è una parte essenziale della sua fede, negarla lo espone alla morte. Su che cosa si basano i musulmani per affermare che il Corano proviene da Dio?

a) Nessun miracolo da parte di Maometto

La gente attorno a Maometto gli chiedeva con insistenza di provare il suo messaggio con miracoli, come avevano fatto i profeti precedenti:

> Hanno giurato con solenni giuramenti che, se giungesse loro un segno, certamente crederebbero. Di': "In verità i segni sono presso Allah". Ma chi vi dà la certezza che se questo avvenisse crederebbero? (6:109).
>
> Quando giunge loro un segno dicono: "Non crederemo finché non ci giunga un segno simile a quello che è stato dato ai messaggeri d'Allah". (6:124).
>
> Dicono: "Perché non viene fatto scendere su di lui un segno del suo Signore?". Di': "In verità l'invisibile appartiene ad Allah. Aspettate e sarò con voi tra coloro che aspettano" (10:20)[2].

Maometto tuttavia non ha potuto fornire dei miracoli. Il Corano ne spiega la ragione:

> Non giunge loro un segno, dei segni del Signore, che essi non rifiutino (6:4; versetto simile 36:46).

---

[1] V. Parte II, capitolo V.

[2] V. anche i versetti 13:7; 13:27; 20:133; 21:5; 29:50.

Nulla ci impedisce d'inviare i segni, se non [il fatto] che gli antichi li tacciarono di menzogna. Come segno tangibile demmo la cammella ai Thamud, ma essi le fecero torto. Inviamo i segni solo per incutere sgomento (17:59).

In questo Corano abbiamo proposto agli uomini ogni specie di metafora. Quando però porti loro un segno, i miscredenti diranno: "Non siete altro che impostori". (30:58).

Sebbene il Corano dica che Maometto non ha fatto miracoli, alcuni autori musulmani non hanno esitato a ricamare e inventare numerosi miracoli[1] che gli autori musulmani contemporanei mettono in dubbio[2]. Fra questi miracoli, ci sarebbe:

– La spaccatura della luna, miracolo riportato dal Corano: "L'Ora si avvicina e la luna si spacca" (54:1). Al-Haddad risponde che questo versetto riguarderebbe il giudizio ultimo, e dunque non un miracolo verificatosi al tempo di Maometto[3].
– Il viaggio notturno, miracolo segnalato dal Corano: "Gloria a Colui che di notte trasportò il Suo servo dalla Santa Moschea alla Moschea remota di cui benedicemmo i dintorni, per mostrargli qualcuno dei Nostri segni. Egli è Colui che tutto ascolta e tutto osserva" (17:1). Anche i versetti 53:3-18 si riferirebbero a questo evento. Al-Haddad commenta che questo miracolo si è verificato di notte, e dunque nessuno l'ha visto[4].
– L'apertura del petto di Maometto e la sua purificazione da parte dell'angelo, miracolo dedotto dal Corano: "Non ti abbiamo forse aperto il petto? E non ti abbiamo sbarazzato del fardello che gravava sulle tue spalle?" (94:1-3). Al-Haddad risponde che l'espressione "aprire il petto" significa semplicemente consolare Maometto[5].

b) Il Corano stesso è un miracolo

Gli autori musulmani, tanto classici che contemporanei, ritengono che il miracolo che prova l'origine divina del Corano è la sua inimitabilità. È ciò che si chiama *al-i'jaz*. Il termine arabo proviene dal verbo *'ajiza* (essere incapace), da cui è formato il termine *mu'jizah* (miracolo); indica l'incapacità di produrre un testo simile al Corano.

Il Corano lancia, infatti, ai suoi oppositori varie sfide. Comincia per chiedere di presentare un libro simile:

Di': "Se anche si riunissero gli uomini e demoni per produrre qualcosa di simile di questo Corano, non ci riuscirebbero, quand'anche si aiutassero gli uni con gli altri" (17:88).

In seguito, sfida a presentare dieci capitoli:

---

[1] V. ad esempio una selezione di 35 miracoli riportati d'Al-Ghazali (d. 1111): Ihya''ulum al-din, volume 2, p. 383-387. Tali miracoli sono ripresi da autori contemporanei. V. per exempio Jalhum e Hammad: Mu'jizat al-Rasul.

[2] V. su questi autori Al-Haddad: Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an, p. 87-94.

[3] Al-Haddad: Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an, p. 47 e 109-110.

[4] Su questo miracolo, v. Al-Haddad: Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an, p. 47 e 97-104.

[5] Su questo miracolo, v. Al-Haddad: Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an, p. 95-97. Si trova l'espressione "aprire il petto" nei versetti 6:125, 20:25 e 39:22.

> Oppure diranno: "L’ha inventato". Di’: "Portatemi dieci *sure* inventate [da voi] simili a questa: e chiamate chi potete, all’infuori d’Allah, se siete sinceri" (11:13).

In seguito, sfida a presentare un solo capitolo:

> Oppure diranno: "È lui che l’ha inventato". Di’: "Portate una *sura* simile a questa e chiamate [a collaborare] chi potrete all’infuori Allah, se siete veritieri" (10:38).
>
> E se avete qualche dubbio in merito a quello che abbiamo fatto scendere sul Nostro Servo, portate allora una *sura* simile a questa e chiamate altri testimoni all’infuori d’Allah, se siete veritieri. Se non lo fate - e non lo farete - temete il Fuoco, il cui combustibile sono gli uomini e le pietre, che è stato preparato per i miscredenti (2:23-24).

Infine, sfida a presentare un solo detto:

> Diranno: "L’ha inventato lui stesso". Piuttosto [sono loro che] non vogliono credere. Producano dunque un discorso simile a questo, se sono sinceri (52:33-34).

Evocando questa sfida, un autore contemporaneo scrive:

> La sfida fu lanciata dal Profeta quando si dichiarò messaggero di Dio, presentando come prova il Corano che lui recitava e che gli era stato rivelato da Dio. Ai suoi detrattori, disse: "se voi dubitate dell’origine divina di questo testo, se credete che sia l’opera di un essere umano, allora producete un testo simile, o soltanto dieci capitoli o anche uno solo!" Li sfidò con un tono provocatorio. Utilizzò espressioni offensive e sarcastiche che incitano ad agire e combattere... Nessun ostacolo impediva loro di raccogliere la sfida. Infatti, il Corano è formulato in un’espressione araba, il suo lessico e il suo stile sono dunque quelli degli arabi... Questi ultimi non poterono farlo; non era mancanza di volontà o di motivazione, ma mancanza di capacità. Se soltanto i detrattori del Corano fossero stati capaci d’imitarlo, avrebbero potuto salvare l’onore dei loro dei, ridurre al silenzio quello che li prendeva in giro e preservarsi dalla guerra. Ma, anziché competere con il Corano, cospirarono contro il Profeta. Non era la prova della loro impotenza e della loro capitolazione davanti al carattere divino e inimitabile del Corano? Così avevano dunque riconosciuto che egli era sopra i mezzi umani e che il suo autore era veramente Dio[1].

Ma in che consiste questa sfida? Si tratta di produrre un testo equivalente sul piano linguistico, come sembra indicare la citazione suddetta? Il Corano non lo dice. Se tale fosse il caso, alcuni obietterebbero che la lingua del Corano poteva essere una sfida per gli arabi che parlavano questa lingua, ma non per i non arabi. Se gli arabi, nonostante la loro eloquenza, non hanno potuto raccogliere la sfida coranica, a maggior ragione i non arabi non avrebbero potuto farlo, anche se avessero imparato la lingua araba[2].

---

[1] Hallaf: Les fondements, p. 36-38. V. nello stesso senso Hasab-Allah, p. 18-19.

[2] Hasab-Allah, p. 20.

Gli autori musulmani allargano all'infinito gli elementi che compongono questa sfida. Hasab-Allah scrive:

> Il carattere miracoloso del Corano proviene dall'eloquenza dei suoi termini e del suo stile, dalla sua leggerezza sulla lingua, dalla sua buona tonalità per l'ascolto, dalla sua presa sui cuori, dall'informazione riguardante ciò che è sconosciuto nel passato o nel futuro, dalla morale superiore e virtuosa che comporta, dalla sua legge giusta e completa atta a governare tutta la gente ovunque e sempre, e in seguito dalla mancanza di contraddizioni interne:
>
> "Non meditano sul Corano? Se provenisse da altri che da Allah, vi avrebbero trovato molte contraddizioni" (4:82).
>
> Il Corano ha riunito tutte le qualità nonostante il fatto che colui che l'ha riportato sia un bambino orfano, povero, allevato fra politeisti, senza mai seguire un maestro, e senza mai scrivere una parola. Dio dice: "Sappiamo bene che essi dicono: "C'è un qualche uomo che lo istruisce", ma colui a cui pensano parla una lingua straniera, mentre questa è lingua araba pura" (16:103). Dio dice anche: "Così abbiamo fatto scendere su di te il Libro. Coloro ai quali abbiamo dato il Libro credono in esso e anche tra loro c'è chi crede. Solo i miscredenti negano i Nostri segni. Prima di questo non recitavi alcun Libro e non scrivevi con la tua destra; [ché altrimenti] coloro che negano la verità avrebbero avuto dubbi" (29:47-48).
>
> Occorre aggiungere a tali elementi la prova vissuta che gli individui e i gruppi guidati dalle direttive e norme del Corano hanno conosciuto il progresso e costituiscono una nazione modello di cui non si conosce un equivalente nella storia[1].

Khallaf scrive:

> Gli specialisti concordano sul fatto che il carattere inimitabile del Corano dipende da molteplici fattori. Gli uomini sono incapaci di produrre un testo simile al Corano tanto dal punto di vista del lessico che del significato e del valore spirituale. La sua superiorità si afferma dunque in molti modi. D'altra parte, è ben noto che lo spirito umano non ha ancora capito tutti i segreti dell'aspetto miracoloso del testo coranico. Il velo si alza su questi segreti man mano che i credenti studiano il Corano, e che i dotti scoprono le leggi che disciplinano l'universo e le meraviglie degli esseri viventi. Sì, ogni scoperta viene a confermare il carattere divino del Corano[2].

Mustafa Mahmud scrive del suo ritorno alla fede:

> Ho letto il Corano. La melodia e il ritmo della sua lingua hanno sorpreso il mio orecchio. Il suo contenuto ha meravigliato il mio spirito. Che debba rispondere alle domande che riguardano la politica, l'etica, la legislazione, l'universo, la vita, l'anima o la società, il Corano porta sempre l'ultima parola, benché sia stato rivelato da oltre 1.300 anni... Esso è in accordo con tutte le scienze più recenti, benché ci sia giunto tramite un beduino illetterato che viveva in un popolo arre-

---

1 Ibid., p. 19.
2 Ibid., p. 39.

trato e lontano dalla luce delle civiltà. Ho letto la vita di questo uomo, ciò che ha fatto... e mi sono detto: sì, è un Profeta! È impossibile che sia in altro modo![1]

Il mondo politico non sfugge a tali estrapolazioni. In un discorso diffuso dalla radio, la televisione e la stampa, Sadat affermava:

> L'islam non è solo devozioni, riti di pellegrinaggio, predica morale, letture meccaniche del libro di Dio. No. Il nostro Corano è un'enciclopedia completa che non ha lasciato alcun lato della vita, del pensiero, della politica, della società, dei segreti cosmici, dei misteri dell'anima, delle transazioni, del diritto familiare, senza che ne abbia dato un'opinione. L'aspetto straordinario, miracoloso della legislazione coranica è che conviene a tutte le epoche[2].

Sadat non fa che ripetere quello che il Corano dice di se stesso:

> Non lo tange la falsità in niuna delle sue parti. È una rivelazione da parte di un Saggio, Degno di lode (41:42).
>
> Non abbiamo dimenticato nulla nel Libro (6:38).
>
> Abbiamo fatto scendere su di te il Libro, che spiegasse ogni cosa (16:89).

Quindi, la prova dell'origine divina del messaggio di Maometto si basa soprattutto su quattro elementi: la perfezione del testo, la conoscenza del passato e la previsione del futuro, la conformità con la scienza e l'analfabetismo di Maometto. Queste argomentazioni sono insegnate nelle facoltà di Legge e ritornano costantemente in qualsiasi discussione con i musulmani. È importante dire una parola in proposito.

c) Perfezione del testo

Questo argomento raccoglie diversi elementi: la lingua, lo stile, l'assenza di contraddizione interna, la coesione delle idee enunciate ecc. Abbiamo già citato estratti di Hasab-Allah e di Khallaf su queste questioni. Riferiamo altri due passaggi di Khallaf:

> Il testo coranico si compone di seimila versetti. Comprende una varietà di forme d'espressione e di stile. Tratta di diversi soggetti d'ordine cultuale, morale e giuridico. Contiene allo stesso tempo una cosmogonia, un'etica sociale e una metafisica. Tuttavia, l'espressione dell'insieme è sempre di qualità costante, da un versetto all'altro lo stile è uguale a se stesso. I termini sono tutti pertinenti e precisi. Il livello di retorica è lo stesso per tutto il testo. L'espressione corrisponde perfettamente alla situazione descritta o alla prescrizione data. Ogni parola è necessaria dove è. Il suo contenuto non soffre nessuna contraddizione interna e le sue prescrizioni nessuna opposizione tra esse. I suoi obiettivi vanno tutti nella stessa direzione, i suoi principi e i suoi precetti si confermano gli uni con gli altri. Se fosse l'opera d'esseri umani – individui o gruppi –, esso soffrirebbe di contraddizioni nella sua espressione e nel suo contenuto[3].
>
> Non esiste nel Corano alcun termine che possa turbare l'orecchio o che sia incompatibile con i termini precedenti o seguenti. Le sue parole formano un in-

---

[1] Mahmoud: Dialogue avec un ami athée, p. 217.

[2] Al-Ahram, 1.6.1976, p. 6.

[3] Hallaf: Les fondements, p. 39.

> sieme coerente e armonioso, e le sue varie espressioni si adattano perfettamente alle situazioni che descrivono; è il modello perfetto dell'arte del discorso[1].

L'argomentazione della perfezione del testo del Corano è dubbia. Ne abbiamo già parlato[2]. Questo argomento dimostra l'incapacità dei musulmani di leggere obiettivamente il Corano, sia perché non possono farlo a causa delle conseguenze inevitabili di una tale lettura, sia perché il loro spirito è oscurato da un discorso apologetico spesso ripetuto da quattordici secoli.

d) Conoscenza del passato e previsione del futuro

Khallaf scrive:

> Il Corano racconta [...] la storia di popoli scomparsi dall'antichità e che non hanno lasciato nessuna traccia. Questo è una prova supplementare che proviene da Dio, che solo conosce il passato, il presente e il futuro.

Egli cita il versetto del Corano:

> Questa è una delle notizie dell'ignoto che ti riveliamo. Tu non le conoscevi e neppure il tuo popolo prima di ora (11:49)[3].

Oltre alla conoscenza del passato, il Corano predirebbe il futuro. Generalmente sono citati due esempi. Il primo riguarda la vittoria dei bizantini sui persiani; il Corano dice:

> Sono stati sconfitti i Romani nel paese limitrofo; ma poi, dopo essere stati vinti, saranno vincitori, in qualche anno (30:2-4).

Il secondo esempio è d'attualità. Il Corano dice:

> Decretammo nella Scrittura, contro i figli d'Israele: "Per due volte porterete la corruzione sulla terra e sarete manifestamente superbi" Quando si realizzò la prima [delle Nostre promesse], mandammo contro di voi servi Nostri, d'implacabile valore, che penetrarono nelle vostre contrade: la promessa è stata mantenuta. Vi demmo quindi il sopravvento su di loro e vi corroborammo con ricchezze e progenie e facemmo di voi un popolo numeroso. Se fate il bene, lo fate a voi stessi; se fate il male, è a voi stessi che lo fate. Quando poi si realizzò l'ultima promessa i vostri volti furono oscurati ed essi entrarono nel tempio come già erano entrati e distrussero completamente quello che avevano conquistato" (17:4 -7)[4].

Citando quest'ultimo passaggio, Mustafa Mahmud dice che il Corano ha previsto la creazione d'Israele e la sua caduta[5]. As'ad Al-Tammimi, ex-sceicco della moschea Al-Aqsa di Gerusalemme, ha scritto un libro ispirato da questo passaggio con l'evocatore titolo: La scomparsa d'Israele è una necessità secondo il Corano. Secondo lui, il versetto prevede due entrate dei musulmani a Gerusalemme. La prima è quella verificatasi con la conquista musulmana della Palestina. La seconda

---

1 Ibid., p. 45. Questo autore dedica le pagine 39-41 e 45-46 a questa argomentazione.
2 V. parte II, capitolo I.I.3.
3 Hallaf: Les fondements, p. 45.
4 Questi due esempi sono citati da Hallaf: Les fondements, p. 44-45.
5 Mahmud: Al-Qur'an, p. 239.

è vicina[1]. Ma questa interpretazione è respinta dal Gran *mufti* della Giordania, lo sceicco ‘Abd-Allah Al-Qalqili, che ritiene che le due distruzioni in questione si siano verificate, una con la conquista babilonese e l’altra con la conquista di Tito nell’anno 70. Aggiunge che i musulmani ricorrono a tali interpretazioni ogni volta che una disgrazia li colpisce. Cercano nel Corano o nelle raccolte della *Sunnah* una soluzione alla sventura, credendo che Dio provvederà alla loro liberazione senza che compiano il minimo sforzo, per la semplice ragione che sono musulmani[2].

Ricordiamo qui che il Corano ripete varie volte che la conoscenza dei segreti appartiene a Dio e che Maometto non è stato dotato di tale dono:

> Di’: "Non vi dico che possiedo i tesori d’Allah e neppure che conosco l’invisibile". (6:50).
>
> Se conoscessi l’invisibile possederei beni in abbondanza e nessun male mi toccherebbe. Non sono altro che un nunzio e un ammonitore per le genti che credono (7:188)[3].

Questo modo d’utilizzare i testi religiosi "profetici" a fini politici si trova anche in altre religioni. È il caso delle sette protestanti[4] e d’alcuni ambienti ebraici. Così, il 20 marzo 2003, l’edizione Internet di *Jerusalem Post* distribuiva ai suoi lettori una pubblicità di un CD sviluppato da dotti e matematici israeliani sul codice della Bibbia. Esso permetterebbe, secondo la suddetta pubblicità, di trovare nella Bibbia tutti gli eventi scorsi, presenti e a venire, come pure il nome di ciascuno dei lettori[5].

e) Conformità alla scienza

Questa argomentazione, molto di moda oggi, non era invocata dagli autori musulmani classici. Khallaf la riassume come segue:

> Dio ha rivelato il Corano per servire da prova al suo Profeta e da leggi fondamentali agli esseri umani. Egli non l’ha destinato a essere un trattato scientifico che spiega la creazione dell’universo e dell’uomo, e descrive i movimenti delle stelle. Tuttavia, per provare l’esistenza di Dio, la sua unicità e ricordare agli umani il suo vantaggio ecc., alcuni versetti coranici parlano di leggi naturali che reggono l’universo. La scienza moderna ha provato l’esattezza dei dati coranici e ha così confermato l’origine divina di questo testo. Infatti, i contemporanei del Profeta non conoscevano nulla delle verità scientifiche citate nel Corano. Così, ogni volta che la scienza permette di scoprire una legge naturale che il Corano ha citato, ciò testimonia nuovamente che il Corano proviene da Dio[6].

Khallaf cita qui un versetto coranico che stabilisce un legame tra l’origine divina del Corano e i dati scientifici:

---

[1] Al-Tammimi: Zawal, p. 17-21.
[2] Al-Qalqili: Al-fatawa, p. 97-105.
[3] V. anche 6:59; 10:20; 11:31; 16:77; 27:65.
[4] V. per esempio: Malgo: Que dit la Bible sur la fin du monde; Malgo: Jérusalem aboutissement de tous les chemins; Despagne: Le Moyen-Orient et les choses qui doivent arriver bientôt; Despagne: Israël an 40: 1948-1988.
[5] http://www.jewishsoftware.com/jptcoffer.htm.
[6] Hallaf: Les fondements, p. 41-42.

> Di': "Non vedete? Se [questo Corano] viene da Allah e voi lo rinnegate, chi sarà più traviato di chi si allontana nello scisma? Mostreremo loro i Nostri segni nell'universo e nelle loro stesse persone, finché non sia loro chiaro che questa è la Verità". Non ti basta che il tuo Signore sia testimone d'ogni cosa? (41:52-53).

Fra i versetti che, secondo Khallaf, comportano verità scientifiche sconosciute al tempo di Maometto, citiamo i tre seguenti:

> Non sanno dunque i miscredenti che i cieli e la terra formavano una massa compatta? Poi li separammo e traemmo dall'acqua ogni essere vivente. Ancora non credono? (21:30).
>
> In verità creammo l'uomo da un estratto d'argilla. Poi ne facemmo una goccia di sperma [posta] in un sicuro ricettacolo, poi di questa goccia facemmo un'aderenza e dell'aderenza un embrione; dall'embrione creammo le ossa e rivestimmo le ossa di carne. E quindi ne facemmo un'altra creatura. Sia benedetto Allah, il Migliore dei creatori! (23:12-14).
>
> Vedrai le montagne, che ritieni immobili, passare come fossero nuvole. Opera d'Allah, Che rende perfetta ogni cosa. Egli è ben informato di quello che fate! (27:88)[1]

Un'enciclopedia sul Corano afferma che le verità scientifiche devono essere giudicate alla luce del Corano e non l'opposto, poiché il testo coranico è una rivelazione da parte dell'onnisciente. Se dunque una conoscenza scientifica contraddice il Corano, deve essere respinta[2].

Il medico Maurice Bucaille ha contribuito a questa corrente conosciuta fra i cristiani come *concordismo* e che consiste nel voler far concordare le Sante Scritture con il sapere attuale. Il suo libro *La Bibbia, il Corano e la scienza: le scritture sante esaminate alla luce delle conoscenze moderne* è stato tradotto in una decina di lingue, fra cui l'arabo. Questo medico ritiene che il Corano, contrariamente alla Bibbia e al Nuovo Testamento, sia in perfetto accordo con la scienza. L'ultimo paragrafo del suo libro riassume il ragionamento dell'autore e di coloro che lo sostengono:

> Non si può concepire che molti enunciati coranici che hanno un aspetto scientifico siano stati l'opera di un uomo, visto lo stato delle conoscenze all'epoca di Maometto. Quindi è perfettamente legittimo non soltanto considerare il Corano come l'espressione di una rivelazione, ma anche dare alla rivelazione coranica un posto completamente distinto a causa della garanzia d'autenticità che offre e della presenza d'enunciati scientifici che, esaminati alla nostra epoca, appaiono come una sfida alla spiegazione umana[3].

---

1. Ibid., p. 42-44.
2. Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 699. Questa enciclopedia dedica le pagine 692-723 alla scienza nel Corano.
3. Bucaille: La Bible, p. 254. Numerosi sono gli autori musulmani che fanno l'elogio di questo libro. V. per esempio: Al-Nimr: 'Ilm, p. 154-157; Al-Bahnasawi: Al-Sunnah, p. 314-320.

L'autore ritorna sullo stesso tema in un libro scritto con Mohamed Talbi[1], intellettuale musulmano e professore alla facoltà di lettere di Tunisi. Dopo avere esposto l'opinione dei sostenitori e degli oppositori di tale tendenza nel mondo musulmano[2], Mohamed Talbi ci consegna il suo pensiero:

> Rifiutiamo [...] per il rispetto che dobbiamo all'altro, di considerare tutti coloro che lavorano in questa direzione [...] come sciocchi. Costatiamo soltanto [...] che se alcune proposte suscitano, per la loro serietà e per le competenze dei loro autori, almeno l'interesse e la riflessione, altre, invece, avventurose e formulate con una certezza che è soltanto una sconcertante e disarmante ingenuità, da parte di dilettanti senza conoscenza né scienza né preparazione adeguata, raggiungono le rappresentazioni fantastiche della tradizione popolare di sempre[3].
>
> Non si deve respingere nessuna chiave che apre il senso di un libro che rimane tuttavia, e questo è essenziale, esclusivamente *Hudan lil-nas*, guida per gli uomini (2:185)[4].

Un esempio invocato dai musulmani per provare l'origine divina del Corano riguarda i suoi due passaggi che trattano dei due mari che non si mescolerebbero:

> Egli è Colui che ha fatto confluire le due acque: una dolce e gradevole, l'altra salata e amara, e ha posto tra loro una zona intermedia, una barriera insormontabile (25:53).
>
> Ha lasciato liberi mari affinché si incontrassero, [ma] fra loro vi è una barriera che non possono oltrepassare (55:19-20).

Il comandante Cousteau ha documentato che nei posti dove due mari diversi si incontrano, in particolare quando l'acqua del mare Mediterraneo penetra nell'Oceano Atlantico, a livello dello Stretto di Gibilterra, una barriera separa i due mari in modo che ciascuno mantenga la temperatura, la salinità e la densità che gli sono proprie. Secondo una voce che i musulmani continuano a diffondere, smentita dalla famiglia Cousteau già nel 1991, quest'ultimo si sarebbe convertito all'islam dopo avere scoperto il fenomeno descritto dal Corano. Ora, questo fenomeno, come indica Cousteau, era conosciuto dai fenici, molti secoli prima di Gesù Cristo, dunque molto prima del Corano. Segnaliamo che a tal proposito il Corano si contraddice; parla di una barriera che impedirebbe il miscuglio, mentre l'acqua salata e l'acqua dolce si mescolano dopo fasi di transizione[5].

f) Segreto matematico del Corano

Uno degli argomenti invocati dai musulmani per provare l'origine divina del Corano è la cifra 19 che appare nel seguente passaggio:

> Lo getterò nel Calore che brucia. Chi mai ti dirà cos'è il Calore che brucia? Nulla risparmia, non lascia nulla; carbonizza gli uomini. Gli stanno a guardia diciannove [angeli]. Non ponemmo che angeli a guardia del fuoco, fissando il loro

1 Bucaille; Talbi: Réflexions, p. 157-245.
2 Ibid., p. 55-76.
3 Ibid., p. 67.
4 Ibid., p. 74-75.
5 V. su questo dibattito http://www.coranix.com/biblio/cousteau.htm.

numero solo per tentare i miscredenti, affinché credessero con fermezza quelli cui è stato dato il Libro e aumentasse la fede dei credenti e non dubitassero coloro cui è stata data la Scrittura e i credenti, e affinché coloro che hanno morbo nel cuore e i miscredenti dicessero: "Cosa vuol significare Allah con questa metafora?". (74:26-31).

Si ricorre al computer per provare che la struttura del Corano è disciplinata dalla cifra 19 o dai suoi multipli. Questo metodo, utilizzato dai fondamentalisti ebrei e protestanti per provare l'origine divina della Bibbia[1], è stato inventato da Rashad Khalifa[2] e praticato dalla sua corrente dopo il suo assassinio nel 1990[3]. Un altro autore musulmano invoca la cifra 7 menzionata molte volte nel Corano[4].

g) L'analfabetismo di Maometto

Questa argomentazione rafforza le precedenti. Il Corano, dicono i musulmani, è tanto più straordinario, e dunque d'origine divina, in quanto Maometto era un uomo illetterato, incapace di redigerlo o di copiarlo dagli scritti degli altri popoli come gli era rimproverato. Rispondendo ai detrattori di Maometto, il Corano dice:

Prima di questo non recitavi alcun Libro e non scrivevi con la tua destra; [ché altrimenti] coloro che negano la verità avrebbero avuto dubbi (29:48).

Per affermare che Maometto era illetterato (*ummi*), i musulmani si basano sul Corano:

A coloro che seguono il Messaggero, il Profeta illetterato che trovano chiaramente menzionato nella Torah e nel Vangelo (7:157).

Di': "Uomini, io sono un Messaggero d'Allah a voi tutti inviato da Colui al Quale appartiene la sovranità dei cieli e della terra. Non c'è altro Dio all'infuori di Lui. Dà la vita e dà la morte. Credete in Allah e nel Suo Messaggero, il Profeta illetterato che crede in Allah e nelle Sue parole. Seguitelo, affinché possiate essere sulla retta via" (7:158).

L'espressione *Profeta ummi*, compresa dai musulmani nel senso di *Profeta illetterato*, designa in realtà quello che non ha una scrittura sacra, un gentile, un pagano, che gli ebrei qualificano come *goy*. I cristiani designano Paolo come "apostolo dei Gentili", cioè l'apostolo incaricato di convertire i pagani che non hanno testi sacri[5]. È in questo senso che il Corano utilizza il termine per designare i non ebrei:

E tra loro ci sono illetterati che hanno solo una vaga idea delle Scritture sulle quali fanno vane congetture (2:78).

---

[1] V. La Découverte extraordinaire de 8 savants israéliens, documento pubblicato da Centre Missionnaire, 29270 Carhaix en France.

[2] Khalifah: Mu'jizat. Per una critica di questa corrente in generale e di questo autore in particolare, v. Bint-al-Shati': Qira'ah fi watha'iq al-baha'iyyah, p. 195 e sv..

[3] V. http://www.submission.org/math-part2.html. Per una critica, v. http://www.mostmerciful.com/nrashad.htm; http://www.answering-islam.org//Nehls/Ask/number19.html.

[4] Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. I, p. 41-42.

[5] V. su questo dibattito Blachère: Introduction, p. 6-12.

> E di’ a coloro che hanno ricevuto il Libro e agli illetterati: "Vi siete sottomessi?" Se si sottomettono, saranno ben guidati (3:20).
>
> Tra le genti della Scrittura ci sono alcuni che, se affidi loro un qintar, te lo rendono e altri che se affidi loro un denaro non te lo rendono finché tu non stia loro addosso per riaverlo. E ciò perché dicono: "Non abbiamo obblighi verso i gentili". E consapevolmente dicono menzogne contro Allah (3:75).
>
> Egli è Colui che ha inviato tra gli illetterati un Messaggero della loro gente, che recita i Suoi versetti, li purifica e insegna loro il Libro e la Saggezza (62:2).

Riprendiamo qui la traduzione di Hamza Piccardo, che traduce il termine *ummi* a volte con *illetterato* e altre con *gentili*, *gente senza libro*. L’ultimo senso ci sembra più adeguato. Al-Qurtubi (d. 1272), riprendendo Ibn-’Abbas (d. v. 686), afferma che il termine *ummi* si applicava a tutti gli Arabi, tanto a coloro che sapevano scrivere quanto a coloro che non ne erano capaci, perché non avevano libri rivelati[1]. Contrariamente all’opinione musulmana dominante, ‘Abd-al-Mun’im Al-Hafni, autore di un’enciclopedia del Corano, accetta ormai l’idea che l’espressione *profeta ummi* che designa Maometto significhi un profeta che proviene da una nazione senza libro e non un *profeta illetterato*. Arriva a dire che Maometto, che si qualificava come il più eloquente fra gli arabi, poteva esserlo soltanto se avesse eccelso nella lettura e nello scrivere[2].

Indipendentemente dall’interpretazione che si dà al termine coranico *ummi,* i musulmani sono unanimi nel dire che il Corano non è stato scritto da Maometto. Maometto è soltanto il canale attraverso cui Dio ha trasmesso il Corano all’umanità, per mezzo della rivelazione. Chiunque afferma che Maometto è l’autore del Corano, anche se fosse un cristiano in Occidente, è considerato dai musulmani come un blasfemo. Così, in una lettera pubblicata nel *Courrier de Genève* il 19 agosto 1994, la signora Fawzia Al-’Ashmawi, che insegna all’Università di Ginevra, ha fortemente reagito di fronte a un disegno umoristico, pubblicato dalla *Tribune de Genève* l’8 agosto 1994, che indicava sulla copertina del Corano il nome del suo autore "Maometto". Al-’Ashmawi dice che il Corano non ha per autore Maometto, ma Dio stesso. "Finché l’occidente conserverà questo atteggiamento d’indifferenza e di mancanza d’interesse riguardo ai musulmani, non deve stupirsi di reazioni violente da parte dei fondamentalisti, quando si tocca, da vicino o da lontano, quello che hanno di più sacro, il Corano[3]".

h) Inimitabile nella sua origine

Il professore tunisino Abdelmajid Charfi, esponendo il suo modo di comprendere la sfida dell’inimitabilità del Corano, scrive:

> Quando il Corano sfida i miscredenti a presentare dieci capitoli, o anche un solo capitolo simile, ciò non è perché la sua eloquenza sarebbe inimitabile, ma piuttosto perché la sua fonte divina non è alla portata dei comuni mortali e soltanto i

---

1 Al-Qurtubi: Al-jami’ li-ahkam al-Qur’an, vol. 18, p. 91-92.

2 Al-Hafni: Mawsu’at al-Qur’an al-’adhim, vol. I, p. 178-181.

3 V. questa lettera e le reazioni che ha suscitato in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Les musulmans en Occident, p. 100-102.

profeti e gli inviati vi hanno accesso. Certamente, è innegabile che lo stile del Corano sia raffinato, distinto, fuori norma, e non c'è alcun lettore o ascoltatore che non sia cosciente di questa singolarità. Ma se prendiamo tutte le grandi opere d'arte, in verso o in prosa, dipinti, sculture, capolavori di musica ecc., ciascuna di esse è inimitabile nel suo genere, nonostante il suo carattere umano. Tutto quello che si può fare in presenza di un capolavoro è copiarlo. Ma una copia è sempre inferiore all'originale[1]

i) Imitare il Corano è vietato

Se i musulmani invitano a competere con la sfida coranica dell'inimitabilità, ciò non significa che permettano tale imitazione. Ogni persona che osi proporre un libro concorrente al Corano subisce le peggiori critiche e rischia la vita. Il famoso poeta Al-Mutanabbi (d. 965) ne ha fatto le spese raccogliendo la sfida coranica. Alla nostra epoca, il pastore Anis Shorrosh, un autore cristiano d'origine palestinese che vive negli Stati Uniti, ha pubblicato un libro di stile coranico chiamato *Al-Furqan al-haq* (The True Furqan)[2]. Al-Furqan è uno dei nomi del Corano. Secondo il pastore, il libro in questione sarebbe stato scritto in sette giorni (il Corano è stato rivelato in una ventina d'anni!) da parte di un anonimo poeta arabo d'origine beduina che pretende d'aver ricevuto un'ispirazione divina alla stregua di Maometto[3].

Come si può immaginare, il libro ha suscitato una viva reazione da parte dei musulmani, che hanno chiesto ai governi, alle istituzioni e ai privati di proibire la sua distribuzione e d'intentare processi contro quelli che contribuiscono alla sua pubblicazione e alla sua diffusione. Ritengono che il libro faccia parte della guerra dell'Occidente e dei sionisti contro i musulmani, e miri ad allontanare i musulmani dalla loro fede. Lo sceicco dell'Azhar ha proibito la sua diffusione e la sua consultazione da parte di musulmani[4].

C) Autenticazione del testo del Corano

Non basta affermare che il Corano è l'opera di Dio. Occorre anche sapere se il Corano contiene tutta la rivelazione affidata a Maometto. La dottrina ufficiale risponde affermativamente, ma alcuni si permettono di dubitare.

a) Dottrina ufficiale

La dottrina ufficiale afferma che il testo coranico riproduce la rivelazione fatta da Dio a Maometto, senza nessuna alterazione possibile. Il Corano non dice: "Noi abbiamo fatto scendere il Monito, e Noi ne siamo i custodi" (15:9)?

Per dimostrare che il testo coranico è autentico, gli autori musulmani dicono che l'angelo Gabriele ha incontrato Maometto ogni anno per una messa a punto dei testi rivelati nell'anno precedente. Prima della sua morte, l'angelo l'ha revisionato totalmente e così il Corano si è trovato interamente codificato, strutturato e completato secondo la volontà divina. Aggiungono che Maometto stesso dettava ai suoi segretari quello che gli era stato rivelato e indicava loro la posizione nel Cora-

---

1. Charfi: L'islam entre le message et l'histoire, p. 57.
2. V. il testo ed una traduzione inglese in: http://www.islam-exposed.org/.
3. http://www.focusing-on-islam.com/Assets/PDF%20Docs/Summer%20Newsletter.pdf.
4. http://www.islammemo.cc/news/one_news.asp?IDnews=51555.

no d’ogni passaggio rivelato. Affermano, inoltre, che i califfi che hanno presieduto alla raccolta del Corano hanno accuratamente vegliato a che il testo scritto corrispondesse esattamente a ciò che era stato rivelato a Maometto, basandosi sui diversi elementi di conferma esistenti e sulla testimonianza dei compagni di Maometto che avevano imparato il Corano a memoria.

b) Messa in questione dell’autenticità del Corano

Messa in questione dell’autenticità del Corano "Interrogarsi sull’autenticità del testo coranico è considerato oggi come una blasfemia, un atto particolarmente sacrilego verso uno dei principali dogmi dell’islam, o il più importante, dopo la credenza in Dio e nel suo Profeta[1]", scrive Mondher Sfar, un tunisino marxista che vive a Parigi e che, per questa ragione, osa mettere in dubbio l’autenticità del Corano in un libro uscito nella stessa città nel 2000.

L’autore non crede che Dio abbia rivelato il Corano. Ma quello che gli interessa è sapere se il testo di cui disponiamo corrisponde all’originale conservato in cielo su una Tavola (85:22; 43:4), cioè l’originale dal quale l’angelo Gabriele comunicava la rivelazione a Maometto. Per rispondere, si basa sul testo coranico stesso e sulle vicende che hanno accompagnato la sua raccolta. Cita a questo riguardo il Corano, che dice:

> Di’: "Se il mare fosse inchiostro per scrivere le Parole del mio Signore, di certo si esaurirebbe prima che fossero esaurite le Parole del mio Signore, anche se ne Noi ne aggiungessimo altrettanto a rinforzo" (18:109)[2].

Sfar aggiunge che il Corano indica che alcuni passaggi sono stati rivelati ma, in seguito, abrogati anche se restano sempre nel testo, altri sono stati rivelati ma Maometto li avrebbe dimenticati (2:106). Il demone stesso si è mescolato alla rivelazione facendo credere a Maometto che si trattava di testi divini (6:112; 22:52-53). Il Corano dice anche che contiene versetti che costituiscono l’essenziale del libro (*um al-kitab*) e altri che sono equivoci (3:7)[3].

Tali elementi coranici e tanti altri provano, secondo Sfar, che il testo attuale del Corano non corrisponde a quello che è presso Dio. Di conseguenza, il versetto 15:9, che esprime l’impegno di Dio a salvaguardare la rivelazione, riguarda non il testo che abbiamo, ma quello che Dio possiede sulla Tavola[4].

Sfar rileva in seguito che la raccolta del Corano e la sua stesura sono passate per varie tappe, accompagnate da manipolazioni. Questo processo ha condotto al testo attuale, che è disordinato, disorganizzato e contiene delle anomalie e delle imperfezioni, sul piano dello stile e della lingua, cui si è accennato. Il Corano di cui si dispone non potrebbe, quindi, essere conforme a ciò che è uscito dalla bocca di Maometto e ancora meno al testo conservato presso Dio. La tradizione secondo cui l’angelo Gabriele avrebbe revisionato ogni anno il Corano con Maometto non sarebbe dunque, secondo Sfar, che un mito inventato per impedire di dubitare

---

1 Sfar: Le Coran est-il authentique?, p. 9.
2 Ibid., p. 38-40.
3 Ibid., p. 31-33.
4 Ibid., p. 15-18.

dell'autenticità del Corano[1]. Sfar arriva ad affermare che il Corano non è stato dettato dall'angelo, ma semplicemente ispirato, e che quindi la formulazione del testo coranico è l'opera di Maometto. Ci si avvicina così alla concezione cristiana della rivelazione: gli evangelisti sono stati ispirati dallo Spirito Santo, e hanno tradotto l'ispirazione con le loro parole secondo i loro stili. Da qui la divergenza che esiste tra i quattro Vangeli[2].

Sfar non aggiunge nulla di nuovo rispetto a quello che hanno scritto gli orientalisti occidentali, ma ha il merito d'essere il primo musulmano a presentare le loro argomentazioni secondo la logica musulmana. Non essendo giurista, non ci dice quali sono le conseguenze giuridiche di tale messa in questione dell'autenticità del Corano. La sua visione permette tuttavia di distanziarsi dal testo coranico, diventato così un testo storico manipolato dalle autorità politiche e religiose nei primi secoli dell'islam, per servire interessi temporali. In questo modo, il Corano non soddisferebbe la condizione dell'autenticità e, per questa ragione, non potrebbe essere utilizzato per conoscere le norme dettate da Dio.

III. Norme coraniche

1) Contenuto normativo del Corano

Il Corano conta 6.236 versetti distribuiti in 114 capitoli e include, alla rinfusa, detti moralizzatori, fatti storici o mitici dell'Arabia, polemiche e relazioni di guerra contro gli avversari della nuova religione. Si ritiene, generalmente, che fra i versetti, circa 500 appartengano esplicitamente alla sfera del diritto[3]. Questo può sembrare poco, ma paragonato al Nuovo Testamento, la cifra è molto importante. Occorrerebbe aggiungere numerosi versetti ausiliari alla definizione delle norme giuridiche. In effetti, il giurista non può limitarsi alla conoscenza dei versetti normativi per conoscere il diritto musulmano. Il lettore troverà alla fine del libro una tavola analitica giuridica del Corano.

Benché il Corano sia la prima fonte del diritto musulmano, il giurista occidentale non deve tuttavia aspettarsi di trovare un codice nel senso formale del diritto moderno, con capitoli per ogni materia. I versetti giuridici sono sparsi nel testo. Per esaminarne la vera portata, occorre raccoglierli, sapere in che circostanze sono stati rivelati e in quali sono stati abrogati. D'altra parte, i versetti normativi non hanno la stessa forma che hanno oggi gli articoli delle leggi. Sono piuttosto ingiunzioni multiformi all'interno di un discorso moralizzatore. I giuristi classici hanno pertanto proceduto all'analisi delle norme coraniche. Questo è l'argomento del seguito di questo volume.

2) Classificazioni delle norme coraniche secondo la loro chiarezza

Il Corano dice:

> Abbiamo fatto scendere su di te il Libro, che spiegasse ogni cosa (16:89).

Altrove, tuttavia, il Corano incarica Maometto di spiegare il contenuto del libro:

---

1 Ibid., p. 11.
2 Ibid., p. 10 e 19-21.
3 Al-Hakim: Al-usul, p. 100.

> Su di te abbiamo fatto scendere il Monito, affinché tu spieghi agli uomini ciò che è stato loro rivelato e affinché possano riflettervi (16:44).

Alcuni versetti danno indicazioni categoriche (*qat'i al-dalalah*) e dettagliate (*tafsili*) come quelli che fissano le parti d'alcuni eredi:

> Ecco quello che Allah vi ordina a proposito dei vostri figli: al maschio la parte di due femmine (4:11).

Qui, nessuna interpretazione è possibile poiché il testo è chiaro. In altri versetti, il Corano si accontenta di una norma categorica ma generale (*qat'i ijmali*) la cui chiarificazione richiede il ricorso ad altre fonti per determinare la sua portata. Così, il Corano prescrive la preghiera:

> Esegui l'orazione, dal declino del sole fino alla caduta delle tenebre [e fa']la Recitazione dell'alba, ché la Recitazione dell'alba è testimoniata (17:78).

Questo versetto non dice nulla sul numero delle preghiere e sul loro contenuto. Per conoscerlo occorre rivolgersi alla *Sunnah* di Maometto. La stessa cosa può essere detta a proposito dell'applicazione della legge del taglione. In altri casi, occorre cercare nuove precisazioni in altri versetti del Corano.

Alcuni di essi, prescrivono norme categoriche ma in termini che possono avere più di un senso e questo è fonte di divergenze fra le scuole giuridiche. Si parla allora di versetti di senso presunto (*dhanni al-dalalah*). È il caso del termine *quru'* nel versetto 2:228, termine che indica sia i cicli della donna, sia la purificazione:

> Le donne divorziate osservino un ritiro della durata di tre cicli (*quru'*) (2:228).

È chiaro che le donne ripudiate non possono sposarsi immediatamente dopo il ripudio. Su questo elemento la norma è categorica. Ciò che lo è meno, è il periodo che devono osservare[1].

A volte, per capire il vero senso di un versetto, occorrerebbe ritornare alle cause della rivelazione. Così 'Umar (d. 644) voleva punire qualcuno che consumava vino. Il bevitore gli citò il versetto seguente:

> Per coloro che credono e operano il bene non ci sarà male alcuno in quello che avranno mangiato, purché abbiano temuto [Allah], abbiano creduto e compiuto il bene, temano [Allah], credano, e [sempre] temano [Allah] e operino al meglio. Allah ama i buoni. (5:93).

Consultato, Ibn-'Abbas (d. v. 686) rispose che questo versetto riguarda coloro che avevano consumato il vino prima della rivelazione del versetto 5:90, che proibisce d'avvicinarsi al vino[2].

3) Norme evidenti e norme occulte

I versetti del Corano possono ammettere due sensi, uno evidente (*dhahir*) e l'altro occulto, esoterico (*batin*). Mentre il senso evidente è quello che capirebbe chiunque conosca la lingua, il senso occulto richiede un po' più di perspicacia. Così, il Corano dice:

---

[1] Shalabi: Usul, p. 105-110.

[2] Ibid., p. 112-113.

> Non attribuite consimili ad Allah ora che sapete (2:22).

Il versetto riguarda, a prima vista, gli idoli che gli arabi adoravano al tempo di Maometto. Si tratta dunque di una condanna dell'idolatria. I dotti tuttavia estendono questo senso per includere nel termine "consimili" le cattive inclinazioni dell'anima, o la gerarchia religiosa. Quest'ultima interpretazione è resa possibile dal versetto seguente:

> Hanno preso i loro rabbini, i loro monaci e il Messia figlio di Maria, come signori all'infuori d'Allah, quando non era stato loro ordinato se non d'adorare un Dio unico. Non vi è Dio all'infuori di Lui! Gloria a Lui ben oltre ciò che Gli associano! (9:31).

Un altro esempio: il Corano dice:

> E dicemmo: "O Adamo, abita il Paradiso, tu e la tua sposa. Saziatevene ovunque a vostro piacere, ma non avvicinatevi a questo albero ché in tal caso sareste tra gli empi" (2:35).

Il versetto esige il divieto di mangiare da un dato albero. Ma i giuristi ne hanno dedotto un senso nascosto: l'esortazione a sottomettersi solo a Dio e a non lasciarsi sedurre dagli appelli esterni.

In questo caso, i due sensi, evidente e nascosto, sono possibili a condizione che il senso nascosto non entri in contraddizione con il senso evidente. La priorità è dunque lasciata al senso evidente. Per scoprire il senso nascosto, occorre capire il meccanismo del pensiero coranico, conoscere l'ambiente del Corano e le ragioni che hanno accompagnato la rivelazione.

Non è permesso fermarsi al senso evidente del Corano, perché ciò può condurre a trascurare il suo spirito. Così, il versetto 9:41 dice:

> Leggeri o pesanti, lanciatevi nella missione e lottate con i vostri beni e le vostre vite. Questo è meglio per voi, se lo sapeste!

Tuttavia, il versetto 9:91 offre un'attenuazione:

> Non saranno ritenuti colpevoli i deboli, i malati e coloro che non dispongono di mezzi, a condizione che siano sinceri con Allah e col Suo Messaggero.

Inoltre, il Corano prevede di tagliare la mano del ladro:

> Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte d'Allah (5:38).

Questo versetto categorico tuttavia non può essere applicato in ogni tempo. Il califfo 'Umar (d. 644) ha sospeso la sua applicazione in periodo di carestia.

Inoltre, il Corano prevede di rabbonire "quelli di cui bisogna conquistarsi i cuori", pagandoli per avere il loro appoggio:

> Le elemosine sono per i bisognosi, per i poveri, per quelli incaricati di raccoglierle, per quelli di cui bisogna conquistarsi i cuori, per il riscatto degli schiavi, per quelli pesantemente indebitati, per [la lotta sul] sentiero d'Allah e per il viandante (9:60).

La norma è stata abrogata da ‘Umar a partire dal momento in cui la comunità musulmana è diventata abbastanza forte e non ha più avuto bisogno di guadagnare la simpatia degli altri.

Il Corano dice:

> Se temete di non poter osservare i limiti d’Allah, allora non ci sarà colpa se la donna si riscatta (2:229).

Il versetto permette alla donna di liberarsi di suo marito riacquistando se stessa con il pagamento di una somma di denaro. Ciò potrebbe far credere che il marito possa infierire contro sua moglie per estorcerle il denaro. Ma questo andrebbe contro lo spirito del Corano, che altrove dice:

> Date alle vostre spose la loro dote. Se graziosamente esse ve ne cedono una parte, godetevela pure e che vi sia propizia (4:4).

Il Corano ha versetti con significato allegorico che non si possono capire dal loro senso evidente. Così, il versetto 2:245 dice:

> Chi fa ad Allah un prestito bello, Egli glielo raddoppia molte volte.

Questo fece sogghignare gli ebrei: "Dio è povero e noi siamo ricchi". Abu-al-Dahdah rispose loro: "Dio è generoso, ci domanda di prestargli ciò che ci ha dato".

Alcuni gruppi religiosi non hanno esitato a superare il senso evidente per trovare dietro le parole delle allusioni nascoste in favore della loro dottrina politico-religiosa. Il Corano dice:

> Safa e Marwa sono veramente segni d’Allah e non ci sarà male alcuno se coloro che fanno il Pellegrinaggio alla Casa o la Visita, correranno tra questi due [colli]. Allah sarà riconoscente a chi si sarà imposto volontariamente un’opera meritoria. Allah è grato, sapiente (2:158).

Safa e Marwah sono due luoghi del rito del pellegrinaggio. Ma alcuni, chiamati *batiniyyah* (occultisti), dicono che il primo termine designi in realtà Maometto e il secondo ‘Ali.

In un altro versetto, il Corano dice:

> Salomone succedette a Davide e disse: "O uomini, ci è stato insegnato il linguaggio degli uccelli e ci è stata data abbondanza d’ogni cosa: invero questa è grazia evidente!" (27:16).

Alcuni autori sciiti ne deducono che ‘Ali ha ereditato da Maometto. Altri versetti sono utilizzati nella stessa prospettiva[1].

4) Norme incluse in racconti coranici

Spesso il Corano riporta un racconto che coinvolge un personaggio dell’Antico Testamento, del Nuovo Testamento o altro. Questa narrazione potrebbe allora comportare un’allusione a una norma riguardante il personaggio. Come capire tale norma? Il fatto che il Corano ne faccia menzione significa che la approva, la impone o è semplicemente un elemento fattuale del racconto, né più né meno?

---

[1] Hasab-Allah, p. 25-28.

Alcuni versetti indicano chiaramente che il Corano disapprova un fatto, come nei versetti seguenti:

> Dicono i giudei: "Esdra è figlio d'Allah"; e i nazareni dicono: "Il Messia è figlio d'Allah". Questo è ciò che esce dalle loro bocche. Ripetono le parole di quanti già prima di loro furono miscredenti. Li annienti Allah. Quanto sono fuorviati! (9:30).

> E dicono: "Ecco i greggi e le messi consacrate: potranno cibarsene solo quelli che designeremo". Quali pretese! E [designano] animali il cui dorso è tabù e animali sui quali non invocano il Nome d'Allah. Forgiano menzogne contro di Lui! Presto [Allah] li compenserà delle loro menzogne. E dicono: "Quello che è contenuto nei ventri di queste bestie è per i nostri maschi ed è vietato alle nostre donne". E se nasce morto, lo dividono fra tutti. Presto [Allah] li compenserà dei loro distinguo. Egli è saggio, sapiente (6:138-139).

Altri versetti, invece, non hanno tale indicazione. Il silenzio del Corano è interpretato dalla maggioranza dei giuristi come un'approvazione. Diamo qualche esempio.

Sul giudizio ultimo, il Corano riporta:

> Ogni anima è pegno di quello che ha compiuto, eccetto i compagni della destra; [saranno] nei Giardini e si interpelleranno a vicenda a proposito dei colpevoli: "Cosa mai vi ha condotti al Calore che brucia?". Risponderanno: "Non eravamo tra coloro che eseguivamo l'orazione, né nutrivamo il povero, e chiacchieravamo vanamente con i chiacchieroni e tacciavamo di menzogna il Giorno del Giudizio, finché non ci pervenne la certezza". (74:38-47).

I giuristi deducono dai versetti che il diritto musulmano è d'applicazione generale e comprende tanto i credenti che i non credenti[1].

Il Corano dice, parlando di Giuseppe:

> Dopo che li ebbe riforniti, fece nascondere una coppa nei bagagli del suo fratello. Gridò un messo: "O voi della carovana, invero siete dei ladri!". Si arrestarono e chiesero: "Cosa cercate?". Risposero: "La coppa del re. Un carico di cammello è destinato a chi la riporterà, io ne sono garante!" (12:70-72).

I giuristi desumono da tali versetti che è permesso ricorrere al contratto di garanzia (*ja'alah*) poiché il Corano non da giudizi negativi contro questo atto.

Il Corano afferma, a proposito di Mosè:

> Quando giunse all'acqua di Madian, vi trovò una moltitudine d'uomini che abbeverava e scorse due donne che si tenevano in disparte trattenendo [i loro animali]. Disse: "Cosa vi succede?" Risposero: "Non abbevereremo finché i pastori non saranno partiti; nostro padre è molto vecchio". Abbeverò per loro, poi si mise all'ombra e disse: "Davvero, Signore, ho molto bisogno di qualsiasi bene che farai scendere su di me". (28:23-24).

---

[1] Ibid., p. 28-30.

Da questi versetti i giuristi deducono che la donna può lavorare soltanto in caso di necessità, a condizione di non essere in competizione con gli uomini. L'uomo deve cercare di sostituirla nel lavoro per salvaguardare il suo onore.

Il Corano dice su Maria:

> Tu non eri con loro quando gettarono i loro calami per stabilire chi dovesse avere la custodia di Maria (3:44).

I giuristi traggono da questo che estrarre a sorte è permesso per designare qualcuno.

Il metodo di deduzione di norme giuridiche dai versetti apparentemente insignificanti mostra come i giuristi tenevano a legittimare gli atti collegandoli a un passaggio coranico, consapevoli del fatto che gli esseri umani non possono dire ciò che è lecito e ciò che non lo è senza l'illuminazione divina.

5) Norme precise e norme equivoche

Il Corano enuncia che contiene versetti *mutashabihat*, equivoci, e altri *muhkamat*, precisi:

> [Ecco un] Libro i cui segni sono precisi (*muhkamat ayatuh*) e quindi esplicati da un Saggio ben informato (11:1).
>
> È Lui che ha fatto scendere il Libro su di te. Esso contiene versetti precisi (*muhkamat*), che sono la Madre del Libro, e altri equivoci (*mutashabihat*). Coloro che hanno una malattia nel cuore, che cercano la discordia e la [scorretta] interpretazione, seguono quelli equivoci, mentre solo Allah ne conosce il significato. Coloro che sono radicati nella scienza dicono: "Noi crediamo: tutto viene dal nostro Signore". Ma i soli a ricordarsene sempre sono i dotati d'intelletto (3:7)[1].

I dotti religiosi dicono che alcuni di questi versetti indicano chiaramente l'intenzione di Dio, mentre altri non lo fanno. I primi sono detti precisi e gli altri equivoci[2]. Aggiungono che versetti equivoci sono quelli il cui senso è nascosto e non può essere compreso ricorrendo alla ragione, al Corano o alle tradizioni di Maometto. Il significato di questi versetti è riservato a Dio solo. Essi permettono varie interpretazioni, mentre i versetti precisi ne autorizzano soltanto una sola[3]. Subhi Al-Salih ritiene che i versetti equivoci abbiano lo scopo d'esortare il credente a occuparsi di molte scienze che lo aiutano a capirli[4]. Al-Zarqani, invece, mette in guardia dai tentativi audaci d'interpretarli e chiede di lasciare la determinazione del loro senso a Dio[5].

Come esempio di versetto equivoco, citiamo il 2:124:

> Quando il suo Signore lo provò con i Suoi ordini ed egli li eseguì, [il Signore] disse: "Farò di te un imam per gli uomini", "E i miei discendenti?", "Il Mio patto, disse [Allah] non riguarda quelli che prevaricano".

---

[1] Il concetto di versetti precisi (muhkam) si trova nei versetti 22:52, e 47:20; quello di versetti equivoci si trova nei versetti 2:119 e 39:23.

[2] Al-Zarqani, vol. 2, p. 270.

[3] Ibid., p. 272.

[4] Al-Salih: Mabahith, p. 286.

[5] Ibid., p. 293.

Interpretando questo versetto, Al-Tabari (d. 923) dice che Dio ha sottoposto Abramo a prove sulla natura delle quali gli esegeti hanno opinioni differenti. Egli riporta una decina d'opinioni divergenti. Ecco alcuni esempi:

– Le parole indicano i trenta comandamenti: dieci nel capitolo 9, dieci nel capitolo 23 e dieci nel capitolo 33 del Corano.
– Indicano cinque pratiche concernenti la testa (tagliare i baffi, gargarizzarsi, inalare l'acqua, pulirsi i denti e tracciare la riga nei capelli); e cinque pratiche concernenti il corpo (tagliare le unghie, radere il pube, circoncidersi, depilare le ascelle, lavarsi il resto dell'escremento e dell'urina con l'acqua).
– Indicano dieci pratiche, di cui sei relative al corpo (radere il pube, circoncidere, depilare le ascelle, tagliare le unghie e i baffi, lavarsi il venerdì) e quattro relative ai rituali (fare il giro della Kaaba, andare tra Safa e Marwah, lapidare Satana con pietre e andare da Arafah a Mozdalifah durante il pellegrinaggio).
– Precisano l'emigrazione d'Abramo dal suo paese, l'abbandono della sua tribù, l'ordine d'immolare suo figlio e la circoncisione[1].

Al-Razi (d. 1209) aggiunge a queste prove i dibattiti d'Abramo con i suoi genitori e la sua tribù, la preghiera, il digiuno, l'elemosina, la divisione dei bottini e l'ospitalità[2].

I sostenitori della circoncisione maschile concludono che essa fa parte delle prove alle quali è stato sottoposto Abramo. E poiché il Corano considera Abramo come un esempio da seguire per il musulmano (60:4), occorre che quest'ultimo si sottoponga alla circoncisione come aveva fatto Abramo. Tuttavia, la deduzione della circoncisione dal versetto fatta dai giuristi classici è contestata da parte degli autori musulmani moderni. Tale è il caso d'Al-Shawkani (d. 1834), che preferisce lasciare a Dio il senso di questo versetto anziché interpretarlo con detti contraddittori e poco affidabili[3]. Lo sceicco Muhammad 'Abduh (d. 1905) dice che l'interpretazione classica è audace; l'attribuisce agli ebrei, che l'avrebbero introdotta tra i musulmani per ridicolizzare la loro religione. Si domanda come Dio possa mettere alla prova Abramo con pratiche che può compiere un bambino piccolo e, poi, farne una guida per gli uomini e la radice dell'albero della profezia[4]. Rispondendo a coloro che gli rimproverano di contraddire Ibn-'Abbas (d. v. 686), 'Abduh dice che rispetta quest'ultimo ma non crede alla sua versione[5]. Anche lo sceicco Shaltut (d. 1964) respinge l'interpretazione di questo versetto nel senso della circoncisione; la vede come un'esagerazione[6].

---

[1] Al-Tabari: Tafsir, vol. 1, p. 414-416; Al-Tabari: Tarih, vol. I, p. 143-146.
[2] Al-Razi: Al-tafsir, vol. 3, p. 37-38. V. anche Al-Tubrusi: Tafsir, vol. 1, p. 76-77; Al-Qurtubi: Al-jami', vol. 2, p. 97-98; Ibn-Kathir: Tafsir, vol. 1, p. 164-167.
[3] Al-Shawkani: Fath al-qadir, vol. 1, p. 139-140.
[4] 'Abduh: Tafsir, vol. 1, p. 454.
[5] Ibid., p. 455.
[6] Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 7.

Si considerano anche come equivoche le iniziali d'alcuni versetti[1] e quelli che attribuiscono a Dio delle qualità morfologiche: la mano di Dio[2], il suo occhio[3], sedersi sul trono[4], detenere le chiavi dell'invisibile[5], ecc.

Per capire il senso dei versetti, si deve ricorrere all'interpretazione, ma questa non è alla portata di tutti e non deve essere rivelata senza precauzione. A tale riguardo, Ibn-Rushd (Averroè, m. 1198) ha classificato le persone in tre categorie:

– Le persone che non hanno il senso dell'interpretazione.
– Le persone che conoscono l'interpretazione dialettica.
– Le persone che conoscono l'arte della filosofia.

Aggiunge:

> L'esposizione di una di queste interpretazioni a qualcuno che non vi è atto, soprattutto le interpretazioni dimostrative, più distanti dalle conoscenze comuni, conduce alla miscredenza (*kufr*) colui al quale è fatta e colui che la fa.

Dà un esempio di risposta coranica alle persone comuni:

> Ti interrogheranno a proposito dello Spirito. Rispondi: "Lo Spirito procede dall'ordine del mio Signore" Non avete ricevuto che ben poca scienza [a riguardo] (17:85)[6].

Un autore contemporaneo scrive che è inutile chiedere precisazioni riguardo alle cose che non comportano un obbligo. Tali questioni non servono né per l'altra vita, perché Dio giudicherà secondo ciò che si deve fare o evitare, né per questa vita, perché queste questioni non aiutano a migliorare la vita o ad acquisire più esperienza. È il motivo per cui le persone che si occupano di cose senza interesse evidente perdono la loro fede e si allontanano dalla buona via. E questo non è lo scopo del Corano, e non è così che gli esseri umani possono andare verso il bene. Tale autore scrive che si chiese a ‘Ali (d. 661) ciò che pensava del destino, ed egli rispose: "Una via oscura da non seguire, un mare profondo da non navigare e un segreto di Dio di cui non farsi carico". Gli domandarono anche il significato delle espressioni: "Per i venti che spargono, per quelli che portano un carico, per quelli che scivolano leggeri, per quelli che trasmettono l'ordine" (51:1-4); egli rimproverò colui che aveva domandato: "Disgraziato, chiedi precisazioni per capire e non per ostinazione"[7].

6) Il Corano come misura degli altri fonti

Il Corano non è soltanto una fonte del diritto che incorpora norme giuridiche, ma è anche la misura che serve a legittimare le altre fonti come la *Sunnah*, il consenso, l'analogia ecc. Infatti, poiché il musulmano è convinto che il Corano sia la parola di Dio, l'unico legislatore, egli deve rivolgersi in primo luogo a esso per giudicare

---

1 V. parte II, capitolo I.I.3.C.
2 Versettti 3:73; 5:64; 48:10; 57:29.
3 Versettti 11:37; 23:27; 54:14.
4 Nei versetti 7:54; 10:3; 13:2; 20:5; 25:59; 32:4; 57:4.
5 Versetto 6:59.
6 Ibn-Rochd: Traité, p. 26-27.
7 Hasab-Allah, p. 23-25.

se è possibile o no associargli altre regole che disciplinano la sua vita. È la base di tutto il sistema del diritto musulmano, come vedremo nei capitoli seguenti.

IV. Esegesi del Corano (*tafsir*)

1) Senso dell'esegesi

Le questioni che abbiamo appena trattato mostrano la difficoltà di un musulmano medio a capire il Corano. Per facilitare tale comprensione, i dotti religiosi musulmani hanno provato a interpretare i suoi passaggi oscuri. Si utilizza a tale riguardo il termine *tafsir*, citato una sola volta nel versetto 25:33: "Non proporranno alcun interrogativo senza che [Noi] ti forniamo la verità [in proposito] e la migliore interpretazione". Si adopera anche il termine *ta'wil*, citato in quindici versetti per designare tanto la spiegazione di un testo oscuro quanto l'interpretazione dei sogni (in particolare nella storia di Giuseppe)[1]. Gli autori, tuttavia, distinguono tra questi due termini:

– *Tafsir*: spiegazione o precisazione che proviene dalle due fonti sacre, cioè il Corano e la *Sunnah*. Nel diritto positivo si parla d'interpretazione legislativa o autentica, cioè che proviene dal legislatore stesso, che sia all'interno della legge medesima o nel messaggio esplicativo della legge. Per tale motivo, essa non è suscettibile d'errore.
– *Ta'wil*: interpretazione grazie a uno sforzo razionale (*ijtihad*). È il fatto di ricercare al di là del senso evidente un altro senso probabile e accettabile, ma che resta suscettibile d'errore.

L'interpretazione può essere giusta, probabile e viziata. Perché un'interpretazione sia giusta, occorre che soddisfi le condizioni seguenti:

– Il termine deve essere suscettibile d'interpretazione, e questo non è il caso dei termini a senso spiegato (*mufassar*) o definitivo (*muhkam*).
– Il senso che si vuole attribuire al termine deve essere certo, o almeno probabile.
– L'interpretazione deve partire da prove accettabili basate su un testo del Corano o della *Sunnah*, sull'analogia, sul consenso dei dotti o sulla *ratio legis* (ragione della legge).
– L'interpretazione non deve contraddire un testo esplicito.

Si ritiene che i versetti equivoci (*mutashabihat*) di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente non debbano essere oggetto d'interpretazione. Essi devono essere accettati, senza altra spiegazione, anche se alcuni esegeti tentano d'interpretarli in modo allegorico.

I dotti musulmani dicono che gli esegeti devono avere varie qualità: essere musulmani, appartenere alla comunità e non a una setta, essere ben intenzionati e avere delle conoscenze in una quindicina d'ambiti relativi alla lingua, alla religione e al diritto. Aggiungono che qualsiasi interpretazione del Corano deve basarsi su cinque fonti:

---

[1] Versets 3:7; 4:59; 7:35; 10:39; 12:6; 12:21; 12:36; 12:37; 12:44; 12:45; 12:100; 12:101; 17:35; 18:78; 18:82.

- Il Corano stesso, attraverso la ricerca dei legami tra diversi versetti, distinguendo quelli che hanno un carattere generale da quelli a carattere speciale, o spiegando un versetto conciso con un altro più dettagliato.
- La *Sunnah*, mediante il ricorso alle tradizioni autentiche ed evitando quelle che sono incerte.
- Le opinioni dei compagni (*sahabah*) di Maometto che furono testimoni della rivelazione e delle sue circostanze.
- Le opinioni dei successori (*tabi'un*) che sono venuti dopo i compagni e che sono stati istruiti da questi ultimi.
- Il ragionamento: questa fonte viene alla fine[1].

Si avverte che tanto i sunniti quanto gli sciiti hanno le loro rispettive esegesi ed evitano di citare quelle degli altri. Dopo aver citato numerosi commenti sunniti, un'enciclopedia pubblicata dal ministero egiziano del *Waqf* si limita a dire che gli sciiti e gli altri gruppi "hanno le loro esegesi, ma che non mancano di fanatismo estremo, interpretando i passaggi coranici per servire i loro princìpi o almeno per non contraddirli, svuotando così i termini coranici del loro senso e della loro portata[2]".

Le esegesi sono classificate in varie categorie, di cui parleremo nei paragrafi seguenti[3].

2) Esegesi tradizionalisti

Queste esegesi sono basate sulle tradizioni trasmesse dai compagni di Maometto e dai successori. Si parla di *tafsir bil-ma'thur* (esegesi mediante la tradizione trasmessa). Stabilendo il bilancio di queste esegesi, Al-Dhahabi[4] arriva alla conclusione che ci si trovi generalmente di fronte a tradizioni e a leggende riprese in particolare dagli Israeliti (*isra'iliyyat*), di cui occorrebbe diffidare. Raccomanda un'edizione spurgata dalle esegesi classiche, per "purificarla di tutti gli elementi ideologici velenosi". Quanto a quelle già pubblicate, ritiene che occorra metterle nelle biblioteche pubbliche a disposizione dei soli ricercatori, "i quali ne avranno bisogno soltanto se vogliono essere informati di questi materiali contaminati e contaminanti"[5].

Fra le esegesi tradizionaliste, si indicherà in particolare:

- Al-Tabari (d. 923): *Jami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*.
- Ibn-Kathir (d. 1373): *Tafsir al-Qur'an*.

3) Esegesi razionali

Alcune esegesi hanno provato a non basarsi esclusivamente sulle tradizioni, ma a ricorrere anche alla ragione. Si parla di *tafsir bil-ra'iy* (esegesi mediante

---

1 Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 251-253.
2 Ibid., p. 281.
3 V. su queste categorie Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 271-291.
4 Al-Dhahabi, Al-tafsir, vol. I., p. 159-160.
5 Per una critica degli elementi israeliti nel Corano, v. Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 295-297.

l'opinione). Sono stati i mu'taziliti a iniziare queste esegesi, spesso allo scopo di sostenere la loro filosofia razionale. Al-Zamakhshari (d. 1144) dice a tale riguardo che si doveva seguire la ragione senza prestare attenzione a ciò che è stato trasmesso dalla tradizione. Altri esegeti contemporanei hanno assunto questo atteggiamento. Così, lo sceicco Muhammad ʻAbduh (d. 1905) dice che in caso di contraddizione tra la ragione e la tradizione trasmessa, occorre dare la precedenza alla ragione. Gli avversari di questa corrente di pensiero ritengono che la ragione non possa essere giudice e non può sostituire la tradizione. I sostenitori rispondono che il Corano stesso chiama la gente a ragionare (4:82 e 47:24).

Fra le esegesi, si riferirà in particolare:

- Al-Zamakhshari (d. 1144): *Tafsir al-kashshaf*.
- Al-Razi (d. 1209): *Mafatih al-ghayb*.
- Al-Muhalli (d. 1459) e Al-Suyuti (d. 1505): *Tafsir Al-Jalalayn*.
- Al-Shawkani (d. 1834): *Fath al-Qadir*.
- Muhammad ʻAbduh (d. 1905) e Rashid Rida (d. 1935): *Tafsir al-manar*, incompleto.
- Ibn-'Ashur (d. il 1973): *Al-Tahrir wal-tanwir*.

4) Esegesi esoteriche

Gli ambienti esoterici e sufi interpretano il Corano a loro modo, ricercando un senso nascosto (*batin*) dietro il senso evidente (*dhahir*). Si basano su ciò che il Corano stesso afferma:

> Glorifica Allah ciò che è nei cieli e nella terra. Egli è l'Eccelso, il Saggio. Appartiene a Lui la sovranità dei cieli e della terra, dà vita e dà morte, Egli è l'Onnipotente. Egli è il Primo e l'Ultimo, il Palese (*al-dhahir*) e l'Occulto (*al-batin*), Egli è l'Onnisciente (57:1-3).

Si trova tale interpretazione nel filosofo Avicenna (d. 1037) e nel sufi Ibn-'Arabi (d. 1240), nell'enciclopedia isma'ilita *Rasa'il ikhwan al-safa* (del X secolo) e negli scritti drusi. Tale esegesi è generalmente respinta dai sunniti.

5) Esegesi tematiche

Poiché il Corano è la prima fonte del diritto, numerose esegesi sono dedicate ai suoi aspetti normativi. Fra queste, in particolare:

- Al-Jassas (d. 981): *Ahkam al-Qur'an*.
- Ibn Al-'Arabi (d. 1148): *Ahkam al-Qur'an*.
- Al-Rawandi (d. 1187): *Fiqh al-Qur'an*.
- Al-Qurtubi (d. 1272): *Ahkam al-Qur'an*.
- Al-Miqdad Al-Hilli (d. 1423): *Kanz Al-'irfan fi fiqh al-Qur'an*.
- Ahmad Al-Ardabayli (d. 1585): *Zubdat al-bayan fi sharh ayat ahkam al-Qur'an*.

Esistono anche esegesi di versetti normativi relativi ad alcuni ambiti, come quelli che riguardano la donna e gli interessi (riba: usura). Altre si riferiscono a versetti

scientifici, che mirano a dimostrare che il Corano implica nozioni scientifiche sconosciute ai contemporanei di Maometto, cosa che prova che il Corano proviene da Dio.

6) Esegesi scelta

Il Consiglio supremo degli affari musulmani in Egitto ha preparato, ai sensi del decreto ministeriale 59 del 1960, un'esegesi intitolata *Al-muntakhab fi tafsir al-Qur'an al-karim*. Essa parafrasa i versetti coranici in lingua araba accessibile al pubblico; è stata tradotta in francese, inglese, tedesco, spagnolo, russo e indonesiano. Si prevede anche una traduzione in altre lingue: urdu, swahili, cinese, ebraico ecc[1].

7) Esegesi linguistica

Un'esegesi in quattro grandi volumi, pubblicata nel 2001[2], è dedicata alla spiegazione dei termini del Corano, parola per parola.

Capitolo II.
La Sunnah

La *Sunnah* è considerata dai musulmani, in generale, come la seconda fonte del diritto musulmano dopo il Corano. Khallaf scrive a tale riguardo:

> I musulmani riconoscono, all'unanimità, che le dichiarazioni e gli atti del Profeta o quelli approvati da lui, il cui obiettivo è d'instaurare una legge o dare l'esempio e la cui trasmissione è sicura o affidabile, hanno forza di legge... Ciò significa che le regole ricavate dalla *Sunnah* hanno forza di legge come quelle menzionate nel Corano[3].

Vedremo dopo che in questo ambito l'unanimità di cui parla Khallaf non esiste. La dichiarazione di Khallaf deve, quindi, essere compresa come una condanna di chiunque neghi il valore normativo della *Sunnah*.

I. Descrizione formale della *Sunnah*

1) Definizione

Il Corano cita il termine *Sunnah* sedici volte per designare la condotta di Dio o quella degli uomini. Le traduzioni del Corano utilizzano il termine "norma", "modo d'agire" o "usanza", come nel passaggio seguente:

> Poco mancò che non ti spingessero ad abbandonare questa regione esiliandoti; in tal caso, vi sarebbero rimasti ben poco dopo di te, [poiché questo è il Nostro] modo d'agire (*Sunnah*) nei confronti degli inviati che mandammo prima di te e non c'è cambiamento nel Nostro agire (17:76-77).

I giuristi musulmani utilizzano il termine *sunnah* per designare tutte le dichiarazioni, i fatti e i comportamenti approvati implicitamente o esplicitamente attribuiti a

---

1 Su questi esegesi, v. Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 874-876.
2 Ma'ani al-Qur'an al-karim.
3 Hallaf: Les fondements, p. 55.

Maometto, o anche ai suoi compagni. A volte, si sostituisce questo termine con quello di *hadith*, ma quest'ultimo indica generalmente una narrazione orale. Nella traduzione italiana, è stato utilizzato il termine *tradizione* per indicare il racconto di un fatto, una dichiarazione o un comportamento di Maometto narrato e dunque trasmesso nelle raccolte. L'insieme delle tradizioni costituisce la *Sunnah*.

Per estensione, il termine *Sunnah* designa anche l'ortodossia musulmana, in opposizione a *bid'ah* e *shi'ah*, lo scisma. Pertanto, si parla d'*Ahl al-Sunnah*, o sunniti, coloro che formano la maggioranza dei musulmani, in opposizione ad *Ahl al-Shi'ah*, o sciiti, i sostenitori di 'Ali (d. 661).

2) Raccolte della *Sunnah*

I musulmani si sono sforzati, già quando era vivo Maometto, d'imitarlo nei suoi gesti e di seguire i suoi precetti. Questo bisogno si sarebbe tradotto in uno sforzo di ricerca e di conservazione orale e scritta delle sue azioni e dei suoi precetti. Tuttavia, secondo un detto attribuito a Maometto, egli proibì di scrivere la *Sunnah*, per non creare confusioni con il Corano. Soltanto in una fase ulteriore, Maometto sarebbe ritornato su questo divieto. Alcuni compagni di Maometto avrebbero, allora, registrato le sue parole. Dopo la sua morte, alcuni iniziarono a raccogliere la testimonianza di quelli che l'avevano conosciuto e l'avevano accompagnato. A questo fine, occorreva andare alla ricerca di questi compagni sparsi in zone geografiche differenti. Venne così intrapresa una vera e propria caccia al tesoro.

Il potere centrale, all'inizio, esitò a interessarsi a questa iniziativa. Il califfo 'Umar (d. 644), che aveva manifestato il desiderio di mettere per iscritto la tradizione di Maometto, finì per rinunciarvi, per timore che i musulmani si sarebbero interessati più alla raccolta della *Sunnah* che al Corano. Quando un libro cadeva nelle sue mani, lo bruciava. Tale preoccupazione era condivisa da altri, come il califfo 'Ali (d. 661) e alcuni compagni di Maometto[1]. Ma gli sciiti affermano che il detto di Maometto che proibisce di scrivere la *Sunnah* sarebbe stata un'invenzione di 'Umar per impedire il ricorso a tradizioni che legittimassero l'attribuzione del potere ai discendenti di 'Ali (d. 661)[2].

Le stesse ragioni che erano prevalse nel momento della compilazione del Corano si sono imposte anche per la *Sunnah*. Si temeva la perdita delle tradizioni con la scomparsa dei compagni di Maometto. Al tempo stesso, occorreva contrastare la tendenza a inventare notizie attribuite al Profeta. Contrariamente al Corano, la *Sunnah* non è stata riunita in una raccolta ufficiale unica, approvata dallo Stato.

Il califfo 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) sarebbe stato il primo ad avere incoraggiato la redazione della *Sunnah*. Avrebbe chiesto al suo governatore di Medina, Abu-Bakr Ibn-Muhammad Ibn-'Amru Ibn-Hazm, di raccogliere le note prese dai compagni di Maometto. Questa prima raccolta è tuttavia scomparsa. Un ordine simile sarebbe stato indirizzato dallo stesso califfo a Muhammad Ibn-Muslim Ibn-Shahab. Anche la sua raccolta è scomparsa. Le tre più vecchie raccolte conservate sono:

---

1 Al-Khatib: Al-wajiz, p. 138-150.
2 Al-Fadli: Al-madhhab al-imami, p. 76.

– *Al-Musnad* attribuito all'imam Zayd (d. 740), fondatore della scuola zaydita. Esso comprende 550 racconti classificati secondo gli argomenti seguenti: la purificazione, la preghiera, i funerali, l'elemosina legale, il digiuno, il pellegrinaggio, la vendita, le società (rapporti giuridici dove intervengono due persone o più), la testimonianza, il matrimonio, il divorzio, il diritto penale, le norme concernenti la guerra e le successioni.
– *Al-Muwatta'* attribuito all'imam Malik (d. 795), fondatore della scuola malichita, di cui sono pubblicate tre versioni. Come la precedente, anche questa raccolta segue una classificazione in prevalenza giuridica. Questa classificazione è servita da modello per altre raccolte della *Sunnah* e per i trattati dei giuristi musulmani ulteriori. È interessante osservare che questa raccolta, come la precedente, stabilisce le norme legali quasi esclusivamente dalle sole tradizioni di Maometto, citando di rado il Corano, molto probabilmente a causa della difficoltà della sua interpretazione.
– *Al-Musnad* d'Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855), fondatore della scuola hanbalita. Comprende 28.199 racconti scelti fra 750.000. In questa raccolta, i racconti sono classificati non per argomento, ma secondo l'ordine dei compagni più vicini a Maometto, il cui numero ammonta a 700 compagni e 76 compagne.

Le tre raccolte sono tenute in grande considerazione dai musulmani sunniti. Tuttavia, un'attenzione particolare è accordata a sei altre raccolte tematiche:

– Raccolta d'Al-Bukhari (d. 870), chiamata *Sahih Al-Bukhari* o *Al-Jami' al-sahih*. Considerato come il più importante libro dopo il Corano, ha suscitato il maggiore interesse e, nei secoli, è stato oggetto di 300 esegesi[1]. contiene 9.082 tradizioni concernenti il Profeta, tra cui doppioni.
– Raccolta di Muslim (d. 874), chiamata *Sahih Muslim* o *Al-Jami' al-sahih*; comprende 7.563 tradizioni. Questo libro comincia con un'introduzione sulla scienza della *Sunnah.*
– Raccolta d'Abu-Da'ud (d. 888), chiamata *Sunan Abu-Da'ud*. Contrariamente alle due raccolte precedenti, si limita a questioni normative e pertanto è il libro di riferimento per eccellenza dei giuristi; comprende 5.274 tradizioni.
– Raccolta d'Al-Tirmidhi (d. 892), chiamata *Sunan Al-Tirmidhi*; comprende 3.956 tradizioni.
– Raccolta d'Al-Nasa'i (d. 915), chiamata *Sunan Al-Nasa'i*; comprende 5.761 tradizioni.
– Raccolta d'Ibn-Majah (d. 886), denominata *Sunan Ibn-Majah*; comprende 4.341 tradizioni.

Le prime due raccolte, chiamate *Al-sahihan* (le due autentiche), si limitano a citare le tradizioni giudicate autentiche. Le altre raccolte, invece, comprendono le tradizioni autentiche e quelle che sono d'affidabilità inferiore, indicandone i difetti.

Gli sciiti hanno i loro libri, che ammettono soltanto le tradizioni riportate dalla famiglia di 'Ali (d. 661); citiamo in particolare:

[1] Al-Ahdal: Mustalah, p. 73.

– Abu-Ja’far Al-Kulayni (d. 939): *Al-Kafi fi ‘ilm al-din.*
– Abu-Hanifah Al-Kummi (d. 991): *Kitab man la yahduruh al-faqih.*
– Abu-Ja’far Al-Tusi (d. 1067): *Tahdhib al-ahkam.*
– Muhammad Al-’Amili (d. 1692): *Wasa’il al-shi’ah.*
– Muhammad Baqir Al-Majlisi (d. 1698): *Bihar al-anwar*.

Nel capitolo dedicato al Corano, abbiamo rilevato il contrasto tra i sunniti e gli sciiti rispetto alla soppressione d’alcuni versetti. Questo disaccordo è ancora più accentuato per quanto riguarda le tradizioni riferite a Maometto. Di norma, ciascuno dei due gruppi si limita citare le sue raccolte, accusando l’altro d’avere inventato delle narrazioni concernenti Maometto per sostenere i suoi punti di vista politici.

Oltre alle raccolte di tradizioni, devono essere segnalate le biografie di Maometto, che costituiscono una fonte d’informazione importante per capire meglio il Corano e la *Sunnah*. Indichiamo in particolare:

– Ibn-Ishaq (d. 768): *Al-Sirah al-nabawiyyah*, di cui ci è giunta una parte soltanto.
– Al-Waqidi (d. 822): *Al-Maghazi.*
– Ibn-Hisham (d. 834): *Al-Sirah al-nabawiyyah*; questo libro si basa su quello d’Ibn-Ishaq.
– Al-Tabari (d. 923): *Khulasat siyar sayyid al-bashar*.

3) Analisi della *Sunnah*

Una tradizione si compone principalmente di due parti: *isnad* (o *sanad*) e *matn*.

L’*isnad*, letteralmente *l’appoggio*, è la catena dei relatori (*rawi*), canale con il quale la tradizione è giunta all’ultimo trasmettitore: *A* ha raccontato secondo quanto riportato da *B*, e quest’ultimo secondo *C*, che l’ha saputo da *D* ecc. Il *matn* costituisce il testo stesso della tradizione.

I giuristi esigono dal relatore[1]:

– La capacità di concepire (*ahliyyat al-tahammul*): è riconosciuta anche agli adolescenti, poiché numerose tradizioni hanno per fonti dei compagni di Maometto in minore età. Alcuni pongono come età limite cinque anni. Altri avanzano un criterio individuale, accettando il racconto di un narratore che sa distinguere tra l’asino e la mucca. Altri infine esigono che il narratore sia in età per capire il senso del messaggio.
– La capacità di trasmettere (*ahliyyat al-ida’*): il relatore deve essere musulmano, maggiorenne, sano di mente, equanime e capace di tenere a memoria un racconto dalla sua ricezione fino alla sua trasmissione.

Varie forme sono state utilizzate per caratterizzare l’operazione di trasmissione. Il relatore può dire: "ho inteso da", "tale persona ci ha detto", "secondo tale persona", "ho trovato in un libro" ecc. Ciascuna di queste forme, spesso ridotta nel testo, ha

1 Al-Khatib: Al-wajiz, p. 198-202.

un valore particolare, la più apprezzata è "ho inteso da". Il relatore deve a tal fine utilizzare la forma adeguata conforme alla realtà per non fuorviare il suo pubblico.

La tradizione, preferibilmente, deve essere riportata alla lettera. Si tollera tuttavia che essa sia formulata secondo il senso, a condizione d'averlo ben capito.

Si è così sviluppata una scienza biografica chiamata *'ilm al-rijal* (scienza degli uomini) o *'ilm al-tabaqat* (scienza degli strati). Molti libri le sono dedicati. Essi contengono la data di nascita e di decesso delle persone, per sapere se potevano aver incontrato quelli che citano. Vi si studiano anche i loro caratteri, i loro libri, i loro maestri e i loro discepoli, la loro onestà, e la loro capacità di testimonianza secondo le norme della legge musulmana.

Lo studio critico di cui sono oggetto i relatori di queste tradizioni si chiama, in diritto musulmano, *al-jarh wal-ta'dil* (lesione e correzione). Essi sono classificati in: "degni di fiducia", "nulla da obiettare contro di lui", "non è bugiardo", "che parla facilmente", "bugiardo" ecc.[1]. Sono loro attribuiti alcuni titoli onorari secondo il grado delle loro conoscenze: *muhaddith* (narratore), *hafith* (memorizzatore), *hujjah* (riferimento) e *hakim* (governatore). Quest'ultimo è il grado più elevato; è accordato agli autori delle cinque prime raccolte sunnite (dunque a eccezione d'Ibn-Majah) e a qualche altro. Il più elevato fra loro è chiamato *Amir al-mu'minin* (emiro dei credenti), titolo dato a Malik (d. 795) e ad Al-Bukhari (d. 870).

Oltre agli studi concernenti i relatori, altri sono stati dedicati alla spiegazione dei termini incomprensibili (*gharib al-hadith*), alle tradizioni contraddittorie o difficili da capire (*mukhtalaf al-hadith wa-mushkiluh*), all'abrogazione all'interno delle narrazioni (*nasikh al-hadith wa-mansukhuh*) e alle circostanze nelle quali un racconto è nato (*asbab wurud al-hadith*).

L'analisi del contenuto stesso delle tradizioni è meno sviluppato, poiché implica un dubbio su una parola di Maometto, sempre circondata di sacralità. Se si potesse mettere in dubbio l'autenticità di una tradizione a causa del suo contenuto, si tenterebbe di fare lo stesso per i versetti del Corano. Si trovano, a ogni modo, alcuni elementi interessanti sul piano dell'individuazione delle tradizioni apocrife. Per esse si procede all'analisi della catena dei relatori. In seguito si provano a individuare nel racconto alcune imperfezioni di fondo. La debolezza della lingua di un racconto, il suo significato contrario alla ragione o al buon senso comune e l'esagerazione possono indicare che una tradizione è inventata. Lo stesso dicasi quando un racconto è in conflitto con il Corano, con una tradizione considerata come autentica o con i dati storici[2]. L'assenza di un'analisi rigorosa del contenuto ha avuto per risultato la presenza, nelle raccolte, di tradizioni incerte giudicate autentiche. Ciò nonostante, un autore contemporaneo, Abu-Shahbah, scorge un mistero nel fatto che i racconti, anche esagerati, non siano stati sottoposti all'analisi di fondo. Spiega:

---

[1] Gli autori musulmani hanno trovato una giustificazione per tali attacchi spesso diffamatori nel versetto 49:6: "O credenti, se un malvagio vi reca una notizia, verificatela, affinché non portiate, per disinformazione, pregiudizio a qualcuno e abbiate poi a pentirvi di quel che avrete fatto".

[2] Su queste questioni, v. Al-Khatib: Al-wajiz, p. 422-427.

– Un racconto può avere un senso equivoco. In questo caso, la critica razionale non può affrontarlo. Solo Dio e il suo Profeta possono capirne il senso. Si ha allora la scelta tra credere senza porsi domande o interpretarlo per renderlo conforme alla ragione o a una tradizione trasmessa in modo chiaro.
– Un racconto può avere un senso figurato. Anche in questo caso non è possibile sottoporlo alla ragione o al senso comune.
– Un racconto può avere un senso segreto che solo la scienza ulteriore può scoprire. Tale racconto dipende dal prodigio della rivelazione[1].

4) Classificazione della *Sunnah*

Gli specialisti della *Sunnah* hanno stabilito molte classificazioni, che, da Ibn-al-Salah (d. 1245), arrivano a 65 categorie. Ne riportiamo i tratti essenziali.

A) *Sunnah* attribuita a Dio o a Maometto

Le tradizioni sono nella loro maggioranza attribuite a Maometto, provenienti sia da uno sforzo intellettuale di Maometto sia da una rivelazione; pertanto, le chiamano *ahadith nabawiyyah* (tradizioni profetiche). Un certo numero di tradizioni, che varia da 400 a 1.000, è attribuito da Maometto a Dio: sono chiamate *ahadith qudsiyyah* (tradizioni sante). In queste tradizioni, è Dio che parla all'uomo, in prima persona, tramite Maometto. Questo tipo di tradizioni è introdotto come segue: "Dio ha detto ciò che il Messaggero di Dio ha riportato di lui"; segue la tradizione in questione. Per esempio, Dio avrebbe detto a Maometto:

> Sono il misericordioso (*Rahman*) e questa è la matrice (*rahm*) alla quale ho dato un nome che deriva del mio. Stabilisco il mio legame con colui che stabilisce il legame con i suoi parenti, mentre taglio il mio legame con quello che taglia il legame con i suoi parenti.

Le tradizioni sante appartengono più alla sfera della morale che a quella delle norme giuridiche. Sono esortazioni alla virtù e al buon costume, e un appello al rispetto degli ordini divini.

La differenza tra queste tradizioni e il Corano è che quest'ultimo è stato rivelato tanto nel suo contenuto quanto nella sua forma, mentre la formulazione della tradizione santa è stata lasciata a Maometto.

Il fatto di non credere a una tradizione santa non costituisce un peccato di miscredenza (*kufr*), una trasgressione della fede, a meno che non sia una tradizione ricorrente (v. il paragrafo seguente). Non si può utilizzare la tradizione santa nella preghiera, e la sua recita non procura meriti. Non beneficia del carattere miracoloso, inimitabile attribuito al testo del Corano. Infine, non c'è male a toccare o leggere una raccolta di queste tradizioni se non si è ritualmente purificati, contrariamente a quanto accade per il Corano.

> Oggi, si trovano raccolte separate di detti santi che attribuiscono ad essi una posizione particolare rispetto agli altri[2].

---

1 Abu-Shahbah: Difa', p. 49-52.

2 V. per esempio: Al-ahadith al-qudsiyyah in 2 volumi (questo libro raccoglie 400 detti santi); Al-Samirra'i: Al-ahadith (questo libro raccoglie 1000 detti santi); Al-Masri: Al-ahadith.

B) *Sunnah* ricorrente (*Sunnah mutawatirah*)

Alcune tradizioni sono state trasmesse da numerosi narratori appartenenti alla cerchia dei compagni di Maometto, e in seguito riprese da un gran numero di loro successori. Ne risulta che non può esserci stata, da parte di questi, consistenza per propagare una menzogna o accreditare una falsità. Il numero dei trasmettitori varia da quattro a quaranta, secondo gli autori. La trasmissione multipla e continua implica la veridicità delle loro parole, poiché fornisce al racconto un valore assoluto. In questo caso, si parla di tradizione ripetuta, ricorrente, trasmessa da testimonianza irrefutabile (*hadith mutawatir*).

La tradizione ricorrente può essere ripetuta alla lettera, una parola dopo l'altra, o secondo il senso. Appartengono, in particolare, a questa categoria i racconti che narrano quelle esperienze di Maometto che una gran folla ha potuto costatare, come il suo modo di fare le abluzioni e la preghiera, di digiunare e di fare il pellegrinaggio. Fra queste tradizioni si cita la parola di Maometto: "Quello che mente a mio riguardo, che abbia la sua sede nel fuoco".

Le tradizioni ricorrenti sono considerate autentiche. Stabiliscono norme imperative che il musulmano non può mettere in dubbio. Quello che rifiuta una tradizione ricorrente, pur avendo la certezza che si tratta di una tradizione ricorrente, è considerato alla pari di un miscredente. Ma secondo gli autori musulmani questo tipo di tradizioni è raro. Al-Suyuti (d. 1505) ritiene che il loro numero non supererebbe il centinaio[1].

C) *Sunnah* nota (*Sunnah mashhurah*)

Si tratta di tradizioni del Profeta riportate da compagni che non superano il numero di due o tre, ma che sono state trasmesse da un gran numero di relatori degni di fiducia che appartengono alle generazioni immediatamente successive. È sicuro che le tradizioni provengano da questi uomini famosi, ma non si può affermare in modo assoluto che provengano dal Profeta stesso. La loro forza probatoria è dunque inferiore a quella delle tradizioni ricorrenti, anche se i giuristi accordano loro lo stesso valore di queste ultime. In tale categoria appaiono le narrazioni riferite dai califfi Abu-Bakr (d. 634) e 'Umar (d. 644) o da 'Abd-Allah Ibn-Mas'ud (d. 652). Fra i racconti noti: Gli atti dipendono dall'intenzione, e a ogni persona spetta secondo la sua intenzione; È vietato causare un danno o rispondere a un danno con un altro; L'assassino non eredita; È vietato prendere come seconda moglie la nipote della prima moglie.

D) *Sunnah* unica (*Sunnah ahadiyyah*)

Gli episodi unici sono quelli che non sono né ricorrenti, né noti. Sono riportati da uno o due compagni di Maometto e da uno o due dei successivi, anche se, in seguito, queste tradizioni sono state citate spesso. Secondo Khallaf, la maggioranza delle tradizioni nelle raccolte della *Sunnah* appartiene a questa categoria[2].

Queste tradizioni pongono problemi. I kharigiti e i mu'taziliti pensano che non se ne debba tenere conto poiché possono essere menzognere e non procurano una

---

1 Mawsu'at 'ulum al-hadith al-sharif, p. 302-306.
2 Hallaf: Les fondements, p. 62.

conoscenza certa sulla quale si può basare una credenza o un obbligo per l'agire. Si cita al riguardo il versetto coranico: "Non seguire ciò di cui non hai conoscenza alcuna" (17:36).

Malik (d. 795), Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855) e Ibn-Hazm (d. 1064) hanno un parere contrario. Per questo citano il versetto: "I credenti non vadano in missione tutti insieme. Perché mai un gruppo per ogni tribù non va a istruirsi nella religione, per informarne il suo popolo quando sarà rientrato, affinché stia in guardia?" (9:122). Esso permette di prendere in considerazione la scienza di "alcuni". Si cita anche: "O credenti, se un malvagio vi reca una notizia, verificatela, affinché non portiate, per disinformazione, pregiudizio a qualcuno e abbiate poi a pentirvi di quel che avrete fatto" (49:6). Il versetto chiede di verificare le notizie del perverso, mentre si terrà conto senza riscontro delle notizie riportate da un giusto. Si chiama a sostegno di questa posizione anche il fatto che Maometto abbia accettato la testimonianza del beduino che aveva visto la luna per annunciare l'inizio del digiuno del Ramadan, e che gli stessi compagni di Maometto, in numerosi casi, abbiano accettato all'unanimità gli episodi unici.

A causa della sfiducia che ispira questo tipo di tradizioni, certi giuristi hanno provato a porre delle condizioni, esigendo, ad esempio, che non siano contrarie alla pratica di Medina, che riguardino fatti rari, che non siano contrarie alle norme del ragionamento per analogia (*qiyas*), che il relatore non faccia l'opposto di ciò che dice ecc.

Un esempio importante di tradizione unica è quello che prevede la pena di morte per l'apostata e che alcuni autori liberali rifiutano oggi di prendere in considerazione.

E) *Sunnah* che risale a Maometto, interrotta o libera

Le tradizioni possono avere una catena di relatori continua e conosciuta che risale fino a Maometto. Si parla allora di *hadith marfu'* (detto che risale). Ma alcune narrazioni non beneficiano di tale trasmissione: uno o più relatori fra i compagni non sono credibili. Si parla allora di *hadith maqtu'* o *mawquf* (tradizione interrotta, stabilita). Alcuni trascurano interamente ogni menzione dei compagni intermedi. Così, quando Hasan Al-Basri (d. 728) sentiva una narrazione da un compagno, la riportava, ma quando sentiva una narrazione di molti compagni, la riferiva dicendo: "Maometto ha detto". Abbiamo in questo caso il nome del "trasmettitore", ma non quello del "compagno" che ha riportato le parole di Maometto. Si parla allora di *hadith mursal* (detto libero). I giuristi ritengono generalmente che le tradizioni libere siano deboli e non sono prese in considerazione perché sono inverificabili, a meno che il relatore sia degno di fiducia. Abu-Yusuf (d. 798) si basa su una tradizione per affermare che l'acquirente e il venditore possono l'uno e l'altro annullare la vendita, fino a quando la riunione durante la quale la vendita è stata conclusa non è sciolta. Abu-Yusuf non ci dice quali sono i testimoni che hanno riportato questa tradizione, ma più di un secolo e mezzo separa Abu-Yusuf dal Profeta[1].

---

[1] Savvas, parte II, p. 264-264.

F) *Sunnah* letterale e *Sunnah* sommaria

Si distingue tra le tradizioni riportate alla lettera, in modo completo, e le narrazioni ripetute secondo il senso, in modo sommario.

G) *Sunnah* autentica, buona, debole o falsificata

Sulla base dell'analisi della catena di trasmissione, gli autori musulmani hanno classificato le tradizioni secondo la loro accettabilità. Esse sono considerate come:

– Autentiche: quando sono perfettamente intatte, senza difetto, nella loro catena di trasmissione.

– Buone: quando comportano imperfezioni leggere nella catena di trasmissione.

– Deboli: quando la catena di trasmissione è notevolmente difettosa ecc.

Le tradizioni autentiche sono classificate in sette gradi secondo le loro fonti: 1. quelle prese in considerazione da Al-Bukhari e Muslim; 2. quelle prese in considerazione dal solo Al-Bukhari; 3. quelle prese in considerazione dal solo Muslim; 4. quelle non prese in considerazione né dall'uno né dall'altro ma che soddisfano le condizioni imposte dalle due autorità; 5. quelle che rispettano le condizioni d'Al-Bukhari; 6. quelle che rispettano le condizioni di Muslim; 7. quelle considerate perfette secondo altre fonti.

Alcune tradizioni sono screditate e portano il nome di tradizioni falsificate o inventate (*hadith mudallas* o *mawdu'*), sia nel loro contenuto sia nella loro catena di trasmissione. Colui che falsifica tale narrazione commette un peccato. È lo stesso per quello che la cita, a meno che segnali che si tratta di un racconto falsificato. Maometto avrebbe detto: "Quello che mente sul mio nome non è come quello che mente su altri. Quello che mente su me volontariamente avrà il suo posto nel fuoco". Queste tradizioni, alle quali sono dedicati numerosi libri, sono state inventate per varie ragioni:

– Certe persone infiltrate nell'islam tentavano di provocare disordini con tradizioni inventate di sana pianta.

– Le diverse correnti politiche e filosofiche hanno tratto beneficio da creatori di racconti per sostenere le loro posizioni.

– Lo sciovinismo tribale, nazionale, razziale o etnico: alcune tradizioni fanno l'elogio della razza araba. Gli altri popoli hanno risposto con altri racconti per attaccare gli arabi o far loro concorrenza. Una tradizione diceva: "La peggiore delle lingue di Dio è la lingua persiana, e l'arabo è la lingua del paradiso". Si replicò: "Se Dio era irato, rivelava in arabo, e se era contento, rivelava in persiano".

– La mendacità: alcuni narratori, per divertire il pubblico e soddisfare la sua curiosità, non esitavano a inventare le narrazioni più sconosciute. Come per le esegesi del Corano, gli autori musulmani scorgono in esse l'influenza di racconti israeliti.

– La menzogna pia: alcuni mistici o sufi inventavano tradizioni per spingere la gente sulla via del bene, credendo di fare una cosa buona. Quando si rimprove-

rava loro di mentire, rispondevano che la menzogna era a favore del Profeta e non contro di lui[1].

II. *Sunnah* seconda fonte del diritto

La *Sunnah* è considerata come la seconda fonte del diritto musulmano. I giuristi musulmani hanno dovuto legittimare il ricorso a questa fonte, come hanno fatto per il Corano e le altre fonti di cui parleremo in seguito.

1) Legittimità del ricorso alla *Sunnah*

A) Argomentazioni tratte del Corano

In numerosi versetti il Corano mette l'obbedienza a Dio e al suo Profeta sullo stesso piano; ne citiamo i più importanti:

> Obbedite ad Allah e al Messaggero. Ma se volgerete le spalle, ecco, Allah non ama i miscredenti (3:32).
>
> O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero, se credete in Allah e nell'Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l'interpretazione più sicura (4:59).
>
> No, per il tuo Signore, non saranno credenti finché non ti avranno eletto giudice delle loro discordie e finché non avranno accettato senza recriminare quello che avrai deciso, sottomettendosi completamente (4:65).
>
> Chi obbedisce al Messaggero obbedisce ad Allah. E quanto a coloro che volgono le spalle, non ti abbiamo inviato come loro guardiano! (4:80).
>
> Quando Allah e il Suo Inviato hanno decretato qualcosa, non è bene che il credente o la credente scelgano a modo loro. Chi disobbedisce ad Allah e al Suo Inviato palesemente si travia (33:36).
>
> Quanto a chi obbedisce ad Allah e al Suo Messaggero, Allah lo introdurrà nei Giardini in cui scorrono i ruscelli. Quanto invece a chi volgerà le spalle, Egli lo punirà con un doloroso castigo (48:17).
>
> Prendete quello che il Messaggero vi dà e astenetevi da quel che vi nega e temete Allah. In verità Allah è severo nel castigo (59:7).
>
> Il vostro compagno non è traviato, non è in errore; e neppure parla d'impulso: non è che una Rivelazione ispirata. Gliel'ha insegnata un fortissimo, di saggezza dotato, che compostamente comparve: [si trovava] all'orizzonte più elevato, poi s'avvicinò scendendo ancora più in basso, [finché] fu alla distanza di due archi o meno. Rivelò al Suo servo quello che rivelò. Il cuore non mentì su quel che vide (53:2-11).

Nell'ultimo passaggio citato, l'argomento è la rivelazione trasmessa dall'angelo, ma i musulmani troncano questo passaggio e citano soltanto la parte in corsivo per concludere che tutti i comportamenti di Maometto sono dettati dalla rivelazione e devono dunque essere seguiti alla stregua del Corano. La differenza tra il Corano e la *Sunnah* di Maometto è che quest'ultima è rivelata soltanto a livello del significa-

[1] Al-Ahdal: Mustalah, p. 167-175.

to, e non della formulazione. Ma se il Corano è obbligatorio, perché deriva da Dio, vale lo stesso per le dichiarazioni di Maometto, poiché anche il loro senso viene da Dio.

A queste argomentazioni, i musulmani aggiungono che Dio ha affidato al suo Profeta la funzione di spiegare il senso del Corano e interpretare le sue norme concise:

> Su di te abbiamo fatto scendere il Monito, affinché tu spieghi agli uomini ciò che è stato loro rivelato e affinché possano riflettervi (16:44).

Le spiegazioni di Maometto sono dunque complementari al Corano, e necessarie per capire le sue norme.

B) Argomentazioni tratte dalla *Sunnah*

I musulmani citano numerose tradizioni di Maometto che impongono loro il dovere di seguire i suoi ordini e d'imitare il suo esempio. Ne indichiamo alcune:

> Vi raccomando di temere Dio e d'obbedire al vostro governatore che fu uno schiavo. Quello che vivrà di voi vedrà numerose divergenze. Tenete bene alla mia tradizione ed alla tradizione dei califfi chiaroveggenti, stringetele fermamente tra i vostri denti e siate prudenti con le innovazioni, poiché qualsiasi innovazione è un'eresia, e l'eresia è una perdizione, e qualsiasi perdizione è nell'inferno.

> Succederà che uno di voi si metterà sul suo sofà, sentendo i miei detti, dicendo: "Tra me e voi il libro di Dio; ciò che considera come lecito lo sarà per noi; e ciò che considera illecito lo sarà anche per noi". Ma, ciò che il messaggero di Dio considera illecito è simile a ciò che Dio ha reso illecito.

> Vi ho lasciato due cose, dopo le quali non sarete mai nell'errore: il libro di Dio e la *Sunnah* del suo Profeta.

Si invoca anche la tradizione di nomina di Mu'adh Ibn-Jabal (d. 639), al quale Maometto chiedeva come intendeva emettere le sue sentenze. Mu'adh rispose: "Giudicherò secondo il libro di Dio. Se non ci trovo nulla, seguirò la *Sunnah* del messaggero di Dio". Maometto approvò allora la sua risposta.

C) Argomentazioni tratte del consenso

I musulmani, dai tempi del Profeta, sono unanimi nel pensare che occorra applicare la *Sunnah* e riferirsi a essa per conoscere il comportamento da seguire.

Vivo Maometto, i suoi compagni si conformavano ai suoi giudizi e obbedivano alle sue ingiunzioni. Non distinguevano, a tale riguardo, tra gli ordini che provenivano dal Corano e quelli che derivavano da Maometto. Il loro atteggiamento è illustrato dalla risposta di Mu'adh riportata prima.

Dopo la morte di Maometto, i compagni e i successori (*tabi'un*) consultavano la *Sunnah* per cercare la soluzione a un avvenimento o a una situazione sui quali il Corano non si era pronunciato. Così, quando Abu-Bakr (d. 634) doveva giudicare un caso per il quale il Corano non aveva soluzioni e non si conosceva il parere di Maometto, chiedeva se ci fosse fra i musulmani qualcuno che sapeva come Maometto aveva trattato un caso simile. 'Umar (d. 644) si comportava allo stesso modo, così come coloro che, fra i compagni, hanno assunto le cariche di *mufti* o di

giudice. Il ricorso alla *Sunnah* era tanto più necessario perché il Corano solo non poteva essere capito e prescriveva norme senza entrare nelle modalità d'applicazione.

D) Argomentazioni razionali

I giuristi musulmani dicono che se si accetta che Maometto è il messaggero di Dio, è inconcepibile non credere al suo messaggio. Non si può immaginare la possibilità d'obbedire a Dio, opponendosi a Maometto[1]. Negare il ricorso alla *Sunnah* sarebbe mettere in dubbio l'infallibilità di Maometto. Dio non può dare il suo aiuto a un personaggio di cui disapprova gli atti e le parole[2]. Questo li conduce al concetto dell'infallibilità.

2) Infallibilità del Profeta

A) Base dell'infallibilità

Abbiamo visto nel capitolo dedicato al Corano come i musulmani hanno fatto derivare il suo carattere obbligatorio dal fatto che esso proviene da Dio, e questa origine è provata dal suo carattere inimitabile, un concetto fondamentale nella filosofia del diritto musulmano.

La *Sunnah*, come seconda fonte del diritto musulmano, ha posto un altro problema: l'infallibilità (*'ismah*) dei profeti in generale e di Maometto in particolare. Si può seguire l'insegnamento di un profeta soltanto se si arriva alla conclusione che questo profeta parla in modo veritiero.

L'infallibilità è definita come "la forza che impedisce all'uomo di commettere il peccato e di cadere nell'errore". È attribuita da Dio all'uomo, che resta tuttavia libero d'accettarla o respingerla, senza peraltro poterlo fare! Questa contraddizione in termini equivarrebbe alla situazione in cui il padre ha ricevuto il dono dell'amore per suo figlio e, pur potendo ucciderlo, non lo farebbe per nulla al mondo.

Sembra che il concetto dell'infallibilità sia stato forgiato dai teologi del IX e X secolo. Infatti, il concetto non è illustrato tale e quale nel Corano o nella *Sunnah*, anche se il termine *'ismah* sotto le sue varie forme è utilizzato tredici volte nel Corano, come pure nelle raccolte della *Sunnah*, per designare una protezione. Il versetto più importante è il seguente:

> Aggrappatevi (*i'tasimu*) tutti insieme alla corda d'Allah e non dividetevi tra voi e ricordate la grazia che Allah vi ha concesso: quando eravate nemici è Lui che ha riconciliato i cuori vostri e per grazia Sua siete diventati fratelli (3:103).

I giuristi musulmani, tuttavia, fondano questo concetto dell'infallibilità di Maometto e degli altri profeti su diversi versetti coranici:

> Il vostro compagno non è traviato, non è in errore; e neppure parla d'impulso: non è che una Rivelazione ispirata (53:2-4).

> Il cuore non mentì su quel che vide... Non distolse lo sguardo e non andò oltre (53:11 e 17).

---

[1] Zaydan: Al-wajiz, p. 162-163.
[2] Al-Hakim: Al-usul, p. 128-129.

> Gli demmo Isacco e Giacobbe, e li guidammo entrambi. E in precedenza guidammo Noè; tra i suoi discendenti [guidammo]: Davide, Salomone, Giobbe, Giuseppe, Mosè e Aronne [...]. E [guidammo] Zaccaria, Giovanni, Gesù ed Elia, [...] Ismaele, Eliseo, Giona e Lot. Concedemmo a tutti loro eccellenza sugli uomini. Così abbiamo scelto e guidato sulla retta via una parte dei loro antenati, dei loro discendenti e dei loro fratelli. Ecco la guida con la quale Allah dirige chi vuole tra i Suoi servi (6:84-90).
>
> Disse: "O Signor mio, poiché mi hai indotto all'errore, li attirerò al male sulla terra, rendendolo attraente, e certamente li farò perdere tutti, eccetto i Tuoi servi sinceri" (15:39-40).

B) Limiti dell'infallibilità

I musulmani classificano gli atti dei profeti in due categorie: quelli compiuti prima della loro chiamata per nome da Dio e quelli compiuti dopo. In altri termini, quelli prima della profezia e quelli dopo la profezia. Solo gli atti compiuti, volontariamente, dopo la profezia sarebbero coperti dall'infallibilità. Ma alcuni credono che anche i loro atti involontari sarebbero infallibili.

Maometto sfuggirebbe a questa classificazione, poiché la sua vita intera è coperta dall'infallibilità. Tuttavia, la dottrina musulmana afferma che una *sunnah* che riguardi affari terreni non può avere valore di norma e nessuno è obbligato a seguirla. Così, quando Maometto si stabilì a Medina, osservò che i contadini procedevano a un'impollinazione artificiale delle loro palme e proibì loro questa pratica. Gli obbedirono, ma la raccolta di quella stagione fu mediocre. Maometto allora disse loro: "In questo caso, fertilizzate le vostre palme. Siete migliori esperti di me nelle faccende della vostra vita profana"[1]. Questo detto è richiamato oggi da quelli che desiderano avere più indipendenza rispetto al diritto musulmano.

L'infallibilità non coprirebbe anche i fatti di Maometto legati alla sua natura umana (modo di mangiare, di bere, di sedersi ecc.); essi non costituirebbero norme obbligatorie. È lo stesso per l'organizzazione dell'esercito, delle spedizioni militari e degli affari commerciali legati all'esperienza umana e non alla rivelazione. Così, quando Maometto decise durante la battaglia di Badr di far disporre il suo esercito in un luogo dato, un compagno gli chiese se ciò fosse dettato dalla rivelazione. Avendo risposto negativamente, il compagno consigliò a Maometto d'agire diversamente. Sul piano giuridico, il suo modo di valutare le prove non è infallibile; invece, la necessità d'avere prove è considerata rivelata e dunque obbligatoria.

La dottrina aggiunge che quei comportamenti che sono prerogative riservate dal Corano a Maometto riguardano solo lui e non possono estendersi a tutti i musulmani. Così, il Corano permette a Maometto d'avere quante donne vorrà (33:50), mentre i musulmani devono limitarsi a quattro (4:3). Gli permette d'avere relazioni sessuali con le sue mogli durante le ore del digiuno del Ramadan, cosa vietata agli altri musulmani (2:187). Gli impone doveri da cui gli altri musulmani sono dispensati, come la preghiera durante la notte secondo il versetto: "Veglia [in preghiera] parte della notte, sarà per te un'opera supererogatoria" (17:79).

---

[1] Sahih Muslim, detto 2363.

Esistono dunque norme aventi un carattere obbligatorio per i credenti e altre limitate a Maometto. I fatti e le dichiarazioni di quest'ultimo che non entrano nelle due categorie restano nell'ambito di ciò che è permesso: il credente è libero di prendere esempio dal Profeta, secondo il versetto: "Avete nel Messaggero d'Allah un bell'esempio per voi, per chi spera in Allah e nell'Ultimo Giorno e ricorda Allah frequentemente" (33:21)[1].

3) Funzione della *Sunnah*

La *Sunnah* si ricollega al Corano in quanto fonte di legittimazione e di complemento. A tale riguardo si distinguono quattro situazioni nel suo rapporto con il Corano:

A) Confermare norme contenute nel Corano

Si tratta qui di una semplice ripresa delle norme coraniche. È il caso delle tradizioni che affermano il carattere obbligatorio della preghiera, dell'elemosina legale, del digiuno e del pellegrinaggio, e di quelle che condannano il politeismo, la falsa testimonianza, l'assassinio e la disobbedienza ai genitori.

B) Chiarire il senso d'alcune norme coraniche

Ciò deriva dal versetto 16:44, citato prima. La *Sunnah* è considerata come il migliore mezzo per capire bene il Corano. 'Umar (d. 644) dice: "Gente verrà a discutere con voi a proposito dei versetti equivoci del Corano. Rispondete loro ricorrendo alla *Sunnah*, poiché la gente della *Sunnah* è il migliore esperto del libro di Dio".

Venne detto a Mutarrif Ibn 'Abd-Allah (d. 706): "Parlateci soltanto del Corano". Rispose: "Per Dio, non cerchiamo affatto un'alternativa al Corano, ma ricerchiamo ciò che conosce il Corano meglio di noi".

Inviando 'Abd-Allah Ibn-'Abbas (d. v. 686) ai kharigiti, il califfo 'Ali (d. 661) gli raccomandò di non discutere con loro invocando il Corano, poiché il Corano può avere vari sensi (*hammal awjuh*), ma di trattare con loro attraverso la *Sunnah*. I kharigiti consideravano come apostata, che dunque per questo merita la morte, chiunque commetta un gran peccato. Egli disse loro che Maometto aveva lapidato la persona adultera, messo a morte l'assassino, secondo la legge del taglione tagliato la mano del ladro; ciò nonostante, li seppellì e pregò per loro senza escluderli dalla comunità musulmana.

La spiegazione può avere tre funzioni: esporre nei dettagli, limitare o precisare.

- Esporre nei dettagli: il Corano prescrive la preghiera, ma senza precisare le ore, i preparativi e le modalità. Questi elementi sono fissati dalla *Sunnah*. Inoltre il Corano dice: "Siate assidui alle orazioni e all'orazione mediana e, devotamente, state ritti (*qunut*) davanti ad Allah" (2:238). La *Sunnah* ha aggiunto il divieto di parlare con gli altri durante la preghiera come atto di pietà.
- Limitare: il Corano prevede di tagliare la mano del ladro (5:38). La *Sunnah* ha precisato che l'amputazione deve essere eseguita al polso. Inoltre il Corano prescrive di compiere la circumambulazione alla Kaaba (22:29), e la *Sunnah* esige che ciò abbia luogo in stato di purezza. Il Corano stabilisce le parti degli eredi dopo l'esecuzione del legato testamentario (4:11 e 4:12), e la *Sunnah* restringe il

[1] Hasab-Allah, p. 69-71.

potere del *de cuius* di legare i suoi beni nel limite di un terzo di questi. Il Corano stabilisce un elenco dei parenti con i quali è vietato sposarsi, permettendo il matrimonio con quelli che non sono citati (4:23-24), e la *Sunnah* aggiunge altre persone nell'elenco, fra cui la zia materna e paterna di un coniuge precedente o la sua nipote. Inoltre il Corano comporta norme concernenti i divieti alimentari. Numerosi detti di Maometto vengono a completare o chiarire questi divieti. Così, Maometto proibisce di mangiare la carne d'alcuni animali: "Vi è vietato consumare la carne dell'asino domato e quella d'ogni animale fra gli animali selvaggi che ha canini (*siba'*)". Inoltre proscrive il consumo o l'utilizzo d'alcune parti degli animali leciti. Così, è vietato usare l'urina di questi animali, a eccezione di quella del cammello, che Maometto considera una medicina.

– Precisare: la *Sunnah* può stabilire una norma speciale rispetto a una norma coranica generale. Così, il Corano istituisce le norme concernenti la successione, ma la *Sunnah* esclude dalle norme i profeti (tra cui Maometto) i cui beni non saranno divisi tra gli eredi, ma dati in elemosina. Inoltre il Corano accorda al figlio una parte dell'eredità, ma la *Sunnah* esclude il figlio che attenta alla vita del suo ascendente. Per quanto riguarda i parenti con i quali è vietato sposarsi, la *Sunnah* aggiunge la parentela di latte, che è posta su un piano d'uguaglianza con la parentela naturale. Il Corano permette il contratto di vendita (2:275), ma la *Sunnah* ne proibisce alcune forme.

C) Stabilire norme non previste dal Corano

Gli esempi citati dimostrano che la *Sunnah* ha introdotto norme che non appaiono nel Corano.

Tuttavia, autori musulmani ritengono che la *Sunnah* non aggiunga nulla di nuovo che non abbia già un ancoraggio nel Corano, e che se non riusciamo a collegare al Corano alcune norme previste dalla *Sunnah*, ciò è dovuto alla nostra incapacità di trovare il legame. Essi cercano, quindi, di scoprire il nesso. Per esempio, i divieti della carne dell'asino domato e di quella d'ogni animale selvaggio che ha canini sono connessi al versetto coranico: "Ordina le buone consuetudini e proibisce ciò che è riprovevole, dichiara lecite le cose buone e vieta quelle cattive" (7:157). Khallaf scrive al riguardo:

> Il Profeta ha perfettamente assimilato lo spirito delle leggi coraniche, e le sue prescrizioni sono state sia il frutto di un ragionamento analogico rispetto al Corano, sia il risultato dell'applicazione dei principi e delle norme coraniche al caso in questione[1].

D) Abrogare alcune norme coraniche

Dagli esempi citati, si deve quindi concludere che alcune tradizioni di Maometto contraddicono o, per utilizzare la terminologia giuridica, abrogano versetti coranici. Ma gli autori musulmani si oppongono a tale affermazione e insistono sull'idea che mai la *Sunnah* autentica potrebbe entrare in conflitto col Corano, e che se contraddizione ci fosse, si dovrebbe ricorrere a un'interpretazione che mirasse a conciliarli. Questa sensibilità musulmana non ci sembra giustificata, poiché gli autori

[1] Hallaf: Les fondements, p. 60.

musulmani stessi ammettono che all'interno del Corano l'abrogazione è possibile, perché alcuni versetti successivi abrogano i precedenti. E se si ammette che il Corano e la *Sunnah* costituiscono tutti e due una rivelazione, non si capisce perché la *Sunnah* non possa abrogare il Corano. Un caso famoso è quello del versetto 24:2 che dice:

> Flagellate la fornicatrice e il fornicatore, ciascuno con cento colpi di frusta e non vi impietosite [nell'applicazione] della Religione d'Allah, se credete in Lui e nell'Ultimo Giorno, e che un gruppo di credenti sia presente alla punizione.

Ma la *Sunnah* prevede contro tale offesa la lapidazione. Per risolvere la questione, 'Umar (d. 644) ricorre a un'acrobazia prendendo a pretesto che la lapidazione era prevista dal Corano, ma è stata eliminata dal testo coranico senza tuttavia essere abrogata. Coloro che ricusano il ricorso alla *Sunnah* ritengono invece che la sanzione per l'adulterio sia la flagellazione, poiché è la pena prevista dal Corano. Ritorneremo su questa questione controversa quando parleremo dell'abrogazione[1].

III. *Sunnah* messa in dubbio

Il dubbio sulla *Sunnah* deriva da due ragioni principali:

– C'è soprattutto la difficoltà ad autenticare la veridicità delle tradizioni. Secondo quanto dicono gli autori musulmani stessi, la distinzione tra l'autentico e l'apocrifo rimane un compito molto difficile, tanto più che si trovano narrazioni inventate citate da giuristi, biografi di Maometto e commentatori. Molti libri dedicati a tali racconti inventati mettono in guardia la gente contro i loro misfatti[2].

– C'è poi l'attaccamento al solo testo del Corano, considerato sufficiente in sé. Il Corano dice a tale riguardo:

  Oggi ho reso perfetta la vostra religione, ho completato per voi la Mia grazia (5:3).

  Non abbiamo dimenticato nulla nel Libro (6:38).

  Abbiamo fatto scendere su di te il Libro, che spiegasse ogni cosa, guida e misericordia e lieta novella per i musulmani (16:89).

Maometto stesso si era posto quest'ultimo problema. Quando emetteva un ordine, alcuni dei suoi seguaci gli rispondevano che non volevano saperne nulla, poiché il Corano non conteneva tale ordine. Tale problema si è presentato anche dopo la sua morte. Alcuni respingevano completamente ogni ricorso alla *Sunnah*. Al-Shafi'i (d. 820) ha dedicato un capitolo del suo *Kitab al-umm* a *coloro che respingono ogni tradizione*. Egli replicò a questi che molti passaggi del Corano sono incomprensibili o inapplicabili senza le spiegazioni della *Sunnah*. È il caso della preghiera, che è prescritta dal Corano ma i cui dettagli si trovano nella *Sunnah*.

Di fronte alla corrente che propendeva per un rifiuto totale, c'è quella che respinge soltanto le tradizioni che non le convengono, giudicate partigiane o di fonte poco affidabile. Si procede allora a una selezione. Essa può essere l'opera del collezioni-

---

[1] V. Parte III, capitolo I.I.5.
[2] Al-Ahdal dà un elenco di 12 libri (Al-Ahdal: Mustalah, p. 185-186).

sta stesso, come è il caso d'Al-Shafi'i, che ogni anno procedeva all'eliminazione di una serie di tradizioni (senza darne giustificazione) nel suo *Al-Muwatta'*, passando così da circa diecimila narrazioni ad alcune centinaia. Può anche essere l'opera di detrattori che denigrano anche le raccolte maggiormente degne di rispetto.

La *Sunnah* è sempre più contestata, oggi, nei paesi musulmani. Uno dei suoi principali detrattori è l'egiziano Rashad Khalifa, ingegnere agricolo e dottore in chimica, fondatore del gruppo Sottomissione, imam della moschea di Tucson, traduttore del Corano in inglese, famoso sostenitore della cifra 19 nel Corano e autoproclamatosi Messaggero dell'alleanza di cui parlerebbe il versetto coranico 3:81[1].

Rashad Khalifa considera che "i detti e la *Sunnah* non hanno nulla a che fare con il Profeta Maometto e che l'adesione a questi rappresenta una disobbedienza flagrante a Dio e al suo Profeta". Per lui, le tradizioni di Maometto sarebbero "innovazioni sataniche[2]". Dovrebbero essere respinti secondo il Corano, che dice:

> Ecco i versetti d'Allah, che noi ti recitiamo in tutta verità. In quale discorso e in quali segni potranno credere, oltre a [quelli] d'Allah? (45:6).

Khalifa ritiene che le tradizioni siano testi falsificati, ingiustamente attribuiti a Maometto da persone che non hanno mai visto il Profeta, come la prima raccolta della *Sunnah*, quella d'Al-Bukhari (d. 870), redatta 200 anni dopo la morte di Maometto[3].

Khalifa aggiunge che Maometto è stato tenuto a trasmettere soltanto il Corano (10:15-18), la sola fonte dell'insegnamento religioso (6:19). Unire al Corano altre fonti sarebbe simile ad associare a Dio un'altra divinità (17:39)[4]. Seguendo le tradizioni si deifica Maometto, che secondo il Corano non è diverso da ogni essere umano (18:109-110 e 41:6)[5].

Alcuni, afferma Khalifa, sostengono che le tradizioni costituiscano una fonte rivelata. Secondo il Corano (15:9), Dio ha accordato alla rivelazione una "custodia perfetta". Ora, è risaputo che la gran maggioranza delle tradizioni è una produzione falsa. Se fossero una rivelazione, Dio le avrebbe mantenute integre da qualsiasi alterazione. "Il blasfemo è manifesto", aggiunge Khalifa, "quando sostiene che i detti e la *Sunnah* sono una rivelazione divina. Non si rende conto che l'Onnipotente sarebbe capace di preservare la sua rivelazione?"[6] Il Corano è un testo dettagliato e completo, mentre i seguaci dei detti e della *Sunnah* non fanno che congetturare. I detti e la *Sunnah* dipendono dalla fantasia al cento per cento. Cita a tale riguardo i versetti 6:114-116 e 53:23[7]. Segnala due tradizioni secondo

---

1 V. su Rashad Khalifa http://www.submission.org/khalifa.html.

2 Khalifa: Quran, hadith and islam, prefazione e p. 82. Invoca qui i versetti coranici 6:112 e 25:31 secondo i quali Dio assegna ad ogni profeta un nemico: diavoli tra gli uomini e demoni.

3 Ibid., p. 57. e 83.

4 Ibid., p. 6-8.

5 Ibid., p. 18-19.

6 Ibid., p. 12.

7 Ibid., p. 13.

cui Maometto ha proibito ai suoi compagni di scrivere altre cose su di lui al di fuori del Corano[1].

Khalifa oppone "la migliore delle narrazioni", che è rappresentata dal Corano stesso (secondo il versetto 39:23), alle tradizioni, che servono a disperdere gli altri fuori dal cammino di Dio (secondo il versetto 31:6)[2]. Per lui, le tradizioni di Maometto sono un sortilegio diabolico che mira ad allontanare i credenti dal Corano. Cita come esempio il versetto 72:18, secondo cui non bisogna pronunciare durante la preghiera nessun altro nome all'infuori di Dio. Oggi, sulla base d'alcune narrazioni, i musulmani rendono lode a Maometto e ad Abramo[3]. Ve ne sono anche alcune che vanno contro il Corano. Per esempio, il Corano non prevede che la flagellazione dell'adultero (24:1-2), ma i giuristi, sulla base delle tradizioni e sotto l'influenza di Satana, hanno introdotto la lapidazione[4].

Khalifa collega l'accettazione della *Sunnah* alle sconfitte militari. Ritiene che il Corano garantisca la vittoria ai credenti (30:47; 40:51; 22:38; 47:7). Le sconfitte dei musulmani nella storia sono cominciate con l'introduzione della *Sunnah*. Così, tre milioni d'israeliani hanno sconfitto 150 milioni d'Arabi, i musulmani del Pakistan sono stati vinti dall'India e quelli dell'Afghanistan dai russi ecc. Tutto ciò a causa del rifiuto dei musulmani di credere che il Corano sia la sola fonte della religione. Il Corano dice: "Chi si sottrae al Mio Monito, avrà davvero vita miserabile" (20:124)[5]. Riferiamo un ultimo testo di questo autore:

> Il Corano (67:1-2 e 51:56) dice che siamo stati creati per il solo scopo d'adorare l'unico Dio. Satana ha voluto, invece, essere un partner di Dio: un dio accanto a Dio [...]. Quando ricerchiamo istruzioni religiose nella figura di Maometto, o in un'altra fonte diversa da Dio, sosteniamo Satana nella sua pretesa che Dio ha bisogno di un compagno. Pertanto, coloro che adorano Dio solo seguono le istruzioni e gli insegnamenti del solo Dio[6].

La posizione di Khalifa ha scatenato dure reazioni. Fu dichiarato apostata da Ibn-Baz (d. 1999)[7] e fu assassinato da uno dei credenti all'uscita della moschea il 31 gennaio 1990.

Vedremo in seguito[8] che questa critica della *Sunnah* è utilizzata dai pensatori musulmani attuali che si oppongono all'applicazione del diritto musulmano.

---

[1] Ibid., p. 34-35.
[2] Ibid., p. 58.
[3] Ibid., p. 80.
[4] Ibid., p. 58.
[5] Ibid., p. 76-77.
[6] Ibid., p. 88.
[7] Majallat al-buhuth al-islamiyyah, no 9, 1984, p. 39-42. Testo della fatwa in: http://www.binbaz.org.sa/last_resault.asp?hID=903.
[8] V. parte IV, capitolo III.III.

Capitolo III.
Sunnah dei compagni di Maometto

Dopo la morte di Maometto, un certo numero di suoi compagni si occupò del *fiqh*, dando delle *fatwa* ai musulmani o assumendo la funzione di giudici. Le loro decisioni sono state riportate nelle raccolte della *Sunnah* di Maometto o in altre. Ci si è chiesti qual è il valore normativo delle loro decisioni. La prima questione che si pone concerne la definizione dei compagni di Maometto.

I. Definizione dei compagni

I compagni di Maometto sarebbero migliaia ed è impossibile elencare tutti i loro nomi. Abu-Zar'ah Al-Razi (d. 878) avanza la cifra di 114.000 compagni. Quando gli chiesero di chi si trattava, rispose: "gli abitanti della Mecca, di Medina e quelli che si trovano tra le due città, alcuni gruppi di nomadi e coloro che hanno assistito al suo discorso d'addio". Numerosi libri inventariano i compagni. Così, lo storico Ibn-al-Athir (d. 1233) scrive i nomi di 7.554 compagni nel suo libro *Asad al-ghabah fi ma'rifat al-sahabah*, e Ibn-Hajar (d. 1449) ne designa 12.267 in *Al-Isabah fi tamyiz al-sahabah*. Essi sono classificati in 12 categorie, secondo la precedenza della loro adesione all'islam e la loro partecipazione alle battaglie di Maometto. Questa classificazione è basata sul versetto seguente:

> Non sono eguali coloro di voi che sono generosi e che hanno combattuto prima della Vittoria. Essi godranno di un livello più alto che quelli che saranno generosi e combatteranno dopo (57:10).

I migliori compagni sono i primi califfi: Abu-Bakr (d. 634), seguito da 'Umar (d. 644; eccetto per gli sciiti), seguito da 'Uthman (d. 656), seguito (o, per alcuni, preceduto) da 'Ali (d. 661). L'ultimo dei compagni è morto nell'anno 718 o 729.

I musulmani si sono anche interessati ai successori dei compagni (*al-tabi'un*) e a quanti sono loro seguiti, i quali, ovviamente, sono innumerevoli. Costoro fanno parte delle catene di trasmissione delle tradizioni, quindi dovevano essere identificati. Si tratta di gente che ha avuto contatto con i compagni di Maometto. Questi successori erano dispersi in tutte le regioni conquistate dall'islam. L'anno 765 costituisce la data limite per i successori dei compagni e l'anno 835 la data limite per i successori di questi. I compilatori di tradizioni cercano dunque sostegno nelle dichiarazioni delle tre categorie indicate per determinare la catena di trasmissione. I relatori che seguono queste tre categorie formano il gruppo considerato con più rigore.

II. Legittimità del ricorso alla *Sunnah* dei compagni

I giuristi hanno motivato il ricorso alla *Sunnah* dei compagni nello stesso modo in cui l'hanno fatto per la *Sunnah* di Maometto.

Sono invocati molti versetti coranici:

> Voi siete la migliore comunità che sia stata suscitata tra gli uomini, raccomandate le buone consuetudini e proibite ciò che è riprovevole e credete in Allah (3:110).

> E così facemmo di voi una comunità equilibrata, affinché siate testimoni di fronte ai popoli e il Messaggero sia testimone di fronte a voi (2:143).

> Allah si è compiaciuto dell'avanguardia degli Emigrati e degli Ausiliari e di coloro che li hanno seguiti fedelmente, ed essi sono compiaciuti di Lui (9:100).

Precisiamo, tuttavia, che questi tre versetti si riferiscono sia ai compagni che ai musulmani in generale.

Vengono citati a proprio favore anche molti detti di Maometto. Egli avrebbe così dichiarato: "I migliori degli amici sono i miei, poi coloro che li seguono, e poi coloro che seguono questi ultimi". Avrebbe anche detto: "I miei compagni sono come le stelle, se seguite uno di loro, vi troverete sulla buona via".

L'infallibilità attribuita a Maometto è stata estesa ai suoi compagni. Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) elogia i compagni e afferma che, se si sbagliassero, non resterebbe più persona che direbbe la verità. Non è permesso attaccarli o mettere in dubbio la veridicità delle loro parole. Sono considerati equanimi (*'adl*), condizione richiesta per deporre come testimoni. Questa loro infallibilità risulta dall'elogio che il Corano ne fa nei versetti suddetti.

Il fatto che i compagni di Maometto si siano poi divisi e combattuti reciprocamente non inficia affatto la veridicità dei loro detti. Il Corano non dice: "Se due gruppi di credenti combattono tra loro, riconciliateli" (49:9)? Sebbene abbiano lottato tra loro, il Corano continua a chiamarli "credenti". Questo versetto è di valore generale, ma è interpolato per assolvere i compagni di Maometto.

Il carattere obbligatorio della *Sunnah* dei compagni di Maometto si distingue in tre categorie:

- Le posizioni dei compagni a proposito delle quali il loro accordo era innegabile, anche se era tacito. È il caso del versetto sulla lapidazione che 'Umar (d. 644) ha invocato come facente parte del Corano senza esservi stato integrato. Seguire i compagni, in questo caso, è un dovere imperativo (*wajib*) per qualsiasi musulmano.
- Le posizioni dei compagni rispetto alle quali si sa con certezza che essi erano in disaccordo. Tali pareri obbligano solo coloro che li emettono. Vi è, ad esempio, un detto riportato da Zayd Ibn-Khalid secondo il quale il riso rumoroso distrugge gli effetti della purificazione per abluzione.
- Le posizioni dei compagni a proposito delle quali si ignora se l'accordo fosse stabilito o no tra di loro. In questo caso le opinioni sono discordi.

Malik (d. 795) ed Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855) hanno in gran parte utilizzato questa fonte del diritto, che considerano come una base per l'*ijtihad*. Abu-Hanifah (d. 767), invece, riteneva che non era obbligatorio imitare i compagni; diceva: "I compagni erano uomini (*rijal*), siamo anche noi uomini: essi hanno proceduto mediante lo sforzo e procediamo anche noi mediante lo sforzo".

III. *Sunnah* dei compagni messa in dubbio

Come è avvenuto con la *Sunnah* di Maometto, anche la *Sunnah* dei suoi compagni oggi viene messa in dubbio. Al riguardo viene citato il Corano, che dice: "Traetene

dunque una lezione, o voi che avete occhi per vedere" (59:2). Il Corano incita qui a compiere uno sforzo (*ijtihad*) e a non fidarsi dell'imitazione (*taqlid*). Ora, applicare il parere di un compagno sarebbe imitarlo mettendo il suo parere prima del ragionamento per analogia. Viene invocato anche il fatto che i compagni si sono contraddetti: se il parere di un compagno fosse obbligatorio, occorrerebbe che altri compagni si conformino a esso. Invece alcuni pareri dei compagni sono stati contraddetti da altri compagni e nessuno si è opposto. Due casi sono richiamati:

– Il califfo 'Ali (d. 661) aveva disputato la proprietà di uno scudo in possesso di un ebreo. Il giudice Shurayh chiese per 'Ali due testimoni per provare la sua proprietà. Lui presentò il suo protetto e suo figlio. Il giudice accettò la testimonianza del protetto, ma respinse quella del figlio, nonostante il parere contrario di 'Ali. Quest'ultimo cedette.
– Un uomo fece il voto d'uccidere suo figlio. Ibn-'Abbas (d. v. 686), un compagno, gli indicò allora di sacrificare cento cammelli in sostituzione di suo figlio. Un altro compagno diede un parere contrario e prescrisse il sacrificio di una sola pecora, ricordando così il sacrificio d'Abramo, che uccise un capro in sostituzione di suo figlio.

Si riporta anche che il califfo Abu-Bakr (d. 634), quando esprimeva la sua opinione personale, diceva: "È la mia opinione. Se è giusta, proviene da Dio. Se è falsa, proviene da me e chiedo perdono a Dio". Il segretario del califfo 'Umar (d. 644) avrebbe scritto in una missiva: "Tale è l'opinione di Dio e di 'Umar". 'Umar lo disapprovò e corresse: "Tale è l'opinione di 'Umar. Se è giusta, proviene da Dio. Se è falsa, proviene da me". Se ne deduce che il compagno è un *mujtahid* (colui che possiede la scienza giuridica e applica l'*ijtihad*) e, come ogni *mujtahid*, soggetto all'errore. Anche se il compagno è pio e dotto, ciò non significa comunque che si debba imitarlo.

Al-Shawkani (d. 1834) va oltre. Dice che l'opinione del compagno non sia un criterio perché Dio ha inviato alla nazione musulmana soltanto Maometto. La nazione, compresi i compagni, è obbligata a seguire il Corano e la *Sunnah* di Maometto. Affermare l'opposto è una cosa grave e trasformerebbe il compagno in un legislatore come il Profeta. Egli ricusa l'autenticità della tradizione di Maometto che dice: "I miei compagni sono come le stelle, se seguite uno di loro, vi troverete sulla buona via". E anche se questa tradizione fosse autentica, dovrebbe essere interpretata come se significasse che i compagni seguono il Corano e la *Sunnah* e che sono degni d'essere imitati. Occorre dunque ascoltarli soltanto se quello che dicono ha una base nelle due fonti.

Qualche autore ritiene che la santificazione dei compagni di Maometto sia il motivo per cui numerose narrazioni mitiche o menzognere attribuite a Maometto si sono inserite nelle raccolte di *hadith*.

Capitolo IV.
Sunnah della Gente della Casa del Profeta

Gli sciiti respingono la *Sunnah* dei compagni del Profeta[1] e prendono in considerazione come fonte di diritto solo la *Sunnah* della Gente della Casa (*Ahl al-bayt*) del Profeta.

I. Infallibilità della Gente della Casa del Profeta

L'obbligo di seguire la *Sunnah* della Gente della Casa del Profeta è basato sul Corano:

> Allah non vuole altro che allontanare da voi ogni sozzura e rendervi del tutto puri (33:33).
>
> O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità (4:59).

Gli sciiti deducono che Dio non avrebbe potuto prescrivere l'obbedienza a coloro che detengono il potere se questi fossero stati esposti all'errore. Aggiungono che coloro che detengono l'autorità dovrebbero essere in numero circoscritto e ben noti. E questi sono obbligatoriamente la Gente della Casa del Profeta.

Gli sciiti citano anche i seguenti detti di Maometto:

– "Ho lasciato fra voi quello che vi impedisce di cadere nell'errore se vi attenete a esso: il libro di Dio, una fune tesa tra il cielo e la terra, e i miei discendenti, la gente della mia casa; non saranno mai separati fino a che volgeranno a me il loro bacino. Osservate dunque come stabilire la mia successione dopo di me". Secondo altre fonti, Maometto avrebbe detto: "Sono sul punto d'essere chiamato e risponderò. Ed ecco che lascio fra voi i due pesi: il libro di Dio e i miei discendenti, la gente della mia casa. L'Amabile mi ha informato che non saranno mai separati fino a che volgeranno a me il loro bacino. Osservate dunque come stabilire la mia successione dopo di me".
– "La gente della mia casa somiglia all'arca di Noè: quelli che vi salgono saranno salvati, e quelli che non lo faranno, saranno annegati".
– "Le stelle sono una sicurezza per la gente del cielo, e la Gente della mia casa è una sicurezza per la mia nazione". Questo detto è riportato sotto la forma seguente: "Le stelle sono una sicurezza per la gente della terra contro il naufragio, e la Gente della mia casa è una sicurezza per la mia nazione contro le divisioni. Se una tribù araba non fosse in accordo con essa, si allontanerebbe e diventerebbe del partito del diavolo".

Gli sciiti deducono dai detti gli elementi seguenti:

– La Gente della Casa di Maometto è infallibile, poiché è stata annoverata insieme con il Corano e perché l'attaccamento a essa evita di cadere nell'errore.
– Necessità di tenere uniti il Corano e la Gente della Casa di Maometto: insieme sono una condizione per non cadere nell'errore.

---

[1] Al-Hakim: Al-usul, p. 135-143.

– La Gente della Casa e il Corano saranno uniti fino al giorno della resurrezione. Ciò significa che, in ogni epoca, ci sarà una persona di questa casa capace di completare la missione.
– La Gente della Casa di Maometto si distinguerà con le sue conoscenze in materia di legge religiosa e in qualsiasi cosa. Maometto avrebbe detto: "Elogio a Dio che ha messo in noi la saggezza e la Gente della Casa".

Segnaliamo qui che i sunniti contestano le tradizioni in questione e affermano che Maometto ha dichiarato "il Corano e la mia *Sunnah*" e non "il Corano e la gente della mia casa", anche se fonti sunnite li citano in quest'ultima forma[1].

Gli sciiti rispondono dicendo che non c'era da fidarsi della *Sunnah* di Maometto, poiché non è stata raccolta nel suo tempo e comprende molte tradizioni contraddittorie. Non si può imporre alla nazione una legislazione indeterminata e vaga o una legislazione senza una persona alla quale ci si riferisca. Di qui l'importanza d'avere i discendenti della casa di Maometto come depositari della legge.

Gli sciiti ripetono che l'imam è un protettore della legge come il Profeta. Pertanto, è necessario che sia infallibile. Se non lo fosse, sarebbe esposto all'errore e, in questo caso, non sarebbe obbligatorio seguirlo, anzi sarebbe inutile[2].

II. Determinazione della Gente della Casa del Profeta

Con "Gente della Casa del Profeta" gli sciiti intendono: la persona di Maometto, sua figlia Fatimah, suo marito 'Ali (d. 661) e i loro due figli Al-Hasan e Al-Husayn. Maometto avrebbe coperto col suo mantello queste quattro persone e avrebbe detto la preghiera seguente:

"Questi sono la Gente della mia Casa, allontana da loro ogni sozzura e rendili del tutto puri". Secondo un'altra tradizione, avrebbe messo sotto la sua protezione le quattro persone ripetendo il versetto "O Gente della Casa, Allah non vuole altro che allontanare da voi ogni sozzura e rendervi del tutto puri" (33:33). Così, avrebbe nominato in modo esauriente le persone che sarebbero coperte dall'infallibilità.

Secondo gli sciiti, non è necessario che Maometto abbia determinato tutti coloro che verranno dopo di lui. Basta che abbia designato una persona e che quest'ultima designi, a sua volta, il suo successore. Non si può a tal fine lasciare la nomina alla scelta del popolo, poiché non è in grado di compierla. Secondo un racconto, Maometto avrebbe precisato che i discendenti di 'Ali sarebbero dodici emiri, tutti coraisciti, tribù di Maometto. Secondo un'altra tradizione, avrebbe aggiunto: "Il potere resterà in Quraysh finché rimarranno due persone (sulla terra)".

[1] Abu-Zahrah: Al-imam Al-Sadiq, p. 195.

[2] Per o contro il concetto dell'infallibilità dell'imam v.: Al-Hakim: Al-usul, p. 147-189; Al-Subhani: Mafahim, vol. 4, p. 373-450; Al-Muntadhiri: Dirasat, vol. I, 380-389; Al-Salusi: 'Aqidat al-imamah; Al-Salusi: Athar al-imamah, p. 29-136; 'Abd-al-Nadhir: Mas'alat al-imamah, 415-479; Abu-Zahrah: Al-imam Al-Sadiq, p. 186-206.

Capitolo V.
Le leggi rivelate prima di Maometto

Gli autori musulmani considerano le leggi rivelate prima di Maometto (*shar' man qablana*: legge dei nostri predecessori) come una fonte del diritto musulmano. Esse sono prese in considerazione soltanto nella misura in cui sono riportate dal Corano o dalla *Sunnah* di Maometto. Non si tratta dunque di una fonte indipendente dal Corano.

I. Necessità di credere a tutti i profeti

1) Dio invia i profeti

I musulmani credono che Dio abbia inviato a ogni nazione un profeta perché la guidasse nella via del bene: l'ultimo è Maometto. La punizione è legata alla violazione di una norma conosciuta. Nessuna pena senza legge. E questa legge può venire soltanto da Dio:

> Ad ogni comunità inviammo un Profeta [che dicesse]: "Adorate Allah e fuggite gli idoli!". Allah guidò alcuni di essi e altri si persero, sviati. Percorrete la terra e vedrete cosa accadde a coloro che accusarono di menzogna [i messaggeri] (16:36).
>
> Non castigheremo alcun popolo senza prima inviar loro un messaggero (17:15).
>
> Nessuna città distruggemmo senza che avesse avuto ammonitori che la avvertissero - ché Noi non siamo ingiusti (26:208-209).

Oltre Maometto il Corano nomina 24 profeti che Dio inviò all'umanità. Diciassette appaiono nell'Antico Testamento: Adamo, Noè, Idris (Enoch?), Giobbe, Abramo, Isacco, Ismaele, Giacobbe, Giuseppe, Mosè, Aronne, Davide, Salomone, Giona, Elia, Eliseo. Tre appaiono nel Nuovo Testamento: Giovanni Battista, Zaccaria (padre di Giovanni Battista) e Gesù. Gli altri quattro appartengono alla tradizione orale degli arabi: Chu'ayb, Dhu-al-Kafl, Salih, Hud. Il Corano non considera questo elenco esauriente:

> Ci sono messaggeri di cui ti abbiamo narrato e altri di cui non abbiamo fatto menzione (4:164).

Gli autori musulmani distinguono tra il profeta (*nabi*) e il messaggero (*rasul*). Il messaggero è qualcuno incaricato di un messaggio indirizzato a un gruppo umano, che non è necessariamente il caso del profeta. Fra i messaggeri, Noè, Abramo, Mosè e Gesù sono definiti uomini risoluti, di grande fermezza (*ulu al-'azm*); la loro imitazione è raccomandata a Maometto. L'esortazione proviene dal versetto:

> Sopporta con pazienza, come sopportarono i messaggeri risoluti (46:35).

Tutti i profeti giungono da Dio. Il credente non deve ricusarne nessuno:

> Dite: "Crediamo in Allah e in quello che è stato fatto scendere su di noi e in quello che è stato fatto scendere su Abramo, Ismaele, Isacco, Giacobbe e sulle Tribù, e in quello che è stato dato a Mosè e a Gesù e in tutto quello che è stato dato ai Profeti da parte del loro Signore, non facciamo differenza alcuna tra di loro e a Lui siamo sottomessi" (2:136).

> Il Messaggero crede in quello che è stato fatto scendere su di lui da parte del suo Signore, come del resto i credenti: tutti credono in Allah, nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri e nei Suoi Messaggeri. "Non facciamo differenza alcuna tra i Suoi Messaggeri". E dicono: "Abbiamo ascoltato e obbediamo. Perdono, Signore! È a Te che tutto ritorna" (2:285).

> In verità coloro che negano Allah e i Suoi messaggeri, che vogliono distinguere tra Allah e i Suoi messaggeri, dicono: "Crediamo in uno e l'altro neghiamo" e vogliono seguire una via intermedia; sono essi i veri miscredenti, e per i miscredenti abbiamo preparato un castigo umiliante. Quanto invece a coloro che credono in Allah e nei Suoi Messaggeri e non fanno differenza alcuna tra loro, ecco, presto essi avranno la loro mercede. Allah è perdonatore, misericordioso (4:150-152).

Sul piano penale, un musulmano che nega la profezia di uno dei profeti nominati dal Corano diventa un apostata; è passibile della pena di morte. Così, l'art. 178 del Progetto egiziano di diritto penale, preparato da una commissione parlamentare nel luglio 1982, dice che l'apostata è quello che nega ciò che il comune senso del popolo conosce come necessario in materia di religione. Il memorandum che accompagna il progetto precisa che il concetto comprende la credenza nei libri sacri come messaggi d'Allah alle sue creature, la credenza in tutti i messaggeri d'Allah citati nel Corano e la credenza nel contenuto dei messaggi relativi al giorno della resurrezione e al giorno del giudizio, come pure alle norme di base delle leggi e delle istituzioni che Dio ha autorizzato per coloro che credono in Lui[1].

La profezia, tuttavia, non continua eternamente. Si ferma con Maometto:

> Muhammad non è padre di nessuno dei vostri uomini, egli è l'Inviato d'Allah e il sigillo dei profeti (33:40).

Il Corano sembra cancellare con un tratto le religioni che l'hanno preceduto chiedendo ai loro seguaci di diventare musulmani:

> Chi vuole una religione diversa dall'Islam, il suo culto non sarà accettato, e nell'altra vita sarà tra i perdenti (3:85).

Il versetto è da moderare con altri versetti che segnalano che le divergenze tra le comunità sono volute da Dio:

> Se Allah avesse voluto, avrebbe fatto di voi una sola comunità. Vi ha voluto però provare con quel che vi ha dato. Gareggiate in opere buone: tutti ritornerete ad Allah ed Egli vi informerà a proposito delle cose sulle quali siete discordi (5:48; v. anche 11:118, 16:93 e 42:8).

2) Leggi rivelate prima di Maometto falsificate

Pur accettando i profeti che hanno preceduto Maometto, il Corano accusa gli ebrei e i cristiani d'aver alterato i loro libri sacri:

> Sperate forse che divengano credenti per il vostro piacere, quando c'è un gruppo dei loro che ha ascoltato la Parola d'Allah per poi corromperla scientemente dopo averla compresa? (2:75).

---

[1] Iqtirah bi-mashru' qanun bi-isdar qanun al-'uqubat, p. 179.

> Guai a coloro che scrivono il Libro con le loro mani e poi dicono: "Questo proviene da Allah" e lo barattano per un vil prezzo! Guai a loro per quello che le loro mani hanno scritto, e per quello che hanno ottenuto in cambio (2:79).

> Coloro che nascondono parti del Libro che Allah ha fatto scendere e lo svendono a vil prezzo, si riempiranno il ventre solo di fuoco (2:174).

> Ci sono alcuni di loro che distorcono la Scrittura con la lingua per farvi credere che ciò è parte della Scrittura, mentre le è estraneo. Dicono: "Proviene da Allah", mentre invece non proviene da Allah. E, consapevolmente, dicono menzogne contro Allah (3:78).

> Ma essi ruppero l'alleanza e Noi li maledicemmo e indurimmo i loro cuori: stravolgono il senso delle parole e dimenticano gran parte di quello che è stato loro rivelato. Non cesserai di scoprire tradimenti da parte loro, eccetto alcuni. Sii indulgente con loro e dimentica. Allah ama i magnanimi. Con coloro che dicono: "Siamo cristiani", stipulammo un Patto. Ma dimenticarono una parte di quello che era stato loro ricordato. Suscitammo tra loro odio e inimicizia fino al Giorno della Resurrezione. Presto Allah li renderà edotti su quello che facevano. O gente della Scrittura, ora è giunto a voi il Nostro Messaggero, per spiegarvi molte cose della Scrittura che voi nascondevate e per abrogarne molte altre! Una Luce e un Libro chiaro vi son giunti da Allah (5:13-15).

> Chiedi: "Chi ha fatto scendere la Scrittura su Mosè, come luce e guida per le genti? [Scrittura] che avete trascritta in volumi [diversi] divulgandone una parte e nascondendone una parte assai notevole (6:91).

> Quelli di loro che erano ingiusti, sostituirono un'altra parola a quella che era stata detta (7:162).

La modificazione dei loro libri da parte degli ebrei e dei cristiani ha avuto come conseguenza il fatto d'associare a Dio altre divinità:

> Dicono i giudei: "Esdra è figlio d'Allah"; e i nazareni dicono: "Il Messia è figlio d'Allah". Questo è ciò che esce dalle loro bocche. Ripetono le parole di quanti già prima di loro furono miscredenti. Li annienti Allah. Quanto sono fuorviati! Hanno preso i loro rabbini, i loro monaci e il Messia figlio di Maria, come signori all'infuori d'Allah, quando non era stato loro ordinato se non d'adorare un Dio unico. Non vi è Dio all'infuori di Lui! Gloria a Lui ben oltre ciò che Gli associano! (9:30-31).

Ciò ha avuto anche come conseguenza l'espunzione volontaria del nome di Maometto dai loro libri, e conseguentemente la negazione della sua missione:

> Coloro ai quali abbiamo dato la Scrittura, lo riconoscono come riconoscono i loro figli. Ma una parte di loro nasconde la verità pur conoscendola (2:146).

Malgrado quest'ultimo rimprovero, i musulmani da sempre hanno provato a sfruttare qualsiasi indizio nei libri sacri ebraici e cristiani per dimostrare che questi ultimi hanno previsto l'arrivo di Maometto. Così facendo, ripetono, in realtà, il modo di ragionare dei cristiani, che vedono in Gesù il compimento degli oracoli dei profeti ebrei, presunzione sulla quale sono costruiti il Nuovo Testamento e gli scritti dei Padri della chiesa. Così, per esempio, il Vangelo di Matteo (1:18), riportando la

concezione miracolosa di Gesù da parte dello Spirito Santo, la collega a un passaggio d'Isaia: "Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele" (Is 7:14). I musulmani leggono nelle parole di Gesù prima della sua salita al cielo, "Manderò su di voi quello che il Padre mio ha promesso" (Lc 24:49), un annuncio dell'arrivo di Maometto.

Gli autori musulmani contemporanei considerano il Vangelo di Barnaba come il solo autentico, perché cita il nome di Maometto. Il testo, scritto probabilmente da un ebreo spagnolo del medioevo convertito al cristianesimo e, in seguito, all'islam, è spesso invocato dai musulmani a fini polemici. Gli autori musulmani si basano su questo Vangelo per affermare il carattere obbligatorio della circoncisione maschile[1].

II. Statuto delle leggi rivelate prima di Maometto

1) Mantenimento delle leggi delle Comunità religiose

Anche se i libri sacri ebraici e cristiani sono considerati falsificati, il Corano chiede alle due comunità di conformarvisi. Quando era consultato dagli ebrei come arbitro, Maometto si informava sul contenuto della loro Bibbia e applicava loro le sue norme, anche quando la comunità aveva deciso l'opposto, come dimostra l'episodio dei due adulteri. È il sistema che fa riferimento all'appartenenza nazionale o religiosa delle persone ai fini della definizione della legge da applicare. Esso lascia, ancora oggi nei paesi arabi, tracce in materia di statuto personale, di cui già abbiamo parlato[2].

2) Musulmani e leggi rivelate prima di Maometto

Sulla base del fatto che i libri sacri ebraici e cristiani sarebbero falsificati, i musulmani non si sentono tenuti a osservare le norme dettate da questi libri, tanto più che essi hanno il loro libro sacro non falsificato e del loro Profeta, che considerano infallibile. Il Corano esige da Maometto che applichi alla sua comunità quello che gli è stato rivelato:

> Su di te abbiamo fatto scendere il Libro con la Verità, a conferma della Scrittura che era scesa in precedenza e lo abbiamo preservato da ogni alterazione. Giudica tra loro secondo quello che Allah ha fatto scendere, non conformarti alle loro passioni allontanandoti dalla verità che ti è giunta. A ognuno di voi abbiamo assegnato una via e un percorso (5:48).

Questa comunità doveva differenziarsi dalle altre comunità sul piano legislativo, e Maometto le proibiva di consultare i libri sacri delle altre. Si riporta, a tale riguardo, che un giorno 'Umar (d. 644), il futuro secondo califfo, leggesse un testo ebraico. Maometto fu preso dalla collera e disse ai presenti: "O popolo, ho ricevuto tutte le parole e i loro sigilli. Esse mi furono riassunte e ve le ho consegnate bianche pure. Non lasciatevi fuorviare e non lasciate che gli ingannatori approfittino di voi". In seguito ordinò che il testo venisse cancellato, una lettera dopo l'altra. In un altro episodio simile, Maometto disse: "Il vertice dell'errore di un popolo è di tra-

---

[1] V. Aldeeb Abu-Sahlihe: circoncision, p. 160-162. Per una traduzione francese di questo Vangelo, v. nella bilbiographie sotto: Évangile de Barnabé

[2] V. parte I, capitolo III.

scurare ciò che il loro profeta ha portato loro per ricercare ciò che dice un altro profeta". In un terzo episodio, Hafsah leggeva un testo ebraico contenente la storia di Giuseppe; Maometto fu preso dalla collera e disse: "Giuro in quello che tiene il mio cuore tra le sue mani, se Giuseppe personalmente viene allora a dirvi che è il vostro profeta, e voi lo seguite trascurandomi, voi vi perderete. Sono la vostra sorte fra i profeti e siete la mia sorte fra i popoli". In un quarto episodio, alcuni compagni del Profeta passarono accanto ad alcuni ebrei che leggevano la Torah. Furono presi da reverenza. Il Profeta li rimproverò e citò loro il versetto: "Non basta loro che ti abbiamo rivelato il Libro che recitano? Questa è davvero una misericordia e un Monito per coloro che credono!" (29:51).

Quando il presidente Sadat propose nel 1977 di stabilire libri scolastici comuni sulla religione e l'etica sociale, la rivista cairota *Al-'I'tisam* gli ricordò che i musulmani non devono riferirsi agli scritti sacri ebrei e cristiani. Essa evocò i quattro episodi suddetti[1]. Questa è la ragione per la quale i libri scolastici statali nei paesi arabi e musulmani non contengono passaggi della Bibbia o del Nuovo Testamento. Si noterà quindi che le biografie contemporanee dei profeti scritte dagli autori musulmani si basano su informazioni che riportano il Corano e la *Sunnah*, e mai sui libri sacri degli ebrei e dei cristiani. Nelle librerie di paesi come l'Arabia Saudita, lo Yemen, gli Emirati Arabi Uniti o il Kuwait, i turisti ebrei e cristiani non trovano, né possono acquistare, i loro libri sacri.

3) Leggi rivelate prima di Maometto riportate nel Corano e nella *Sunnah*

Nonostante l'atteggiamento negativo dei musulmani verso i libri sacri delle altre comunità, il Corano e la *Sunnah* pullulano di riferimenti, di detti e di passaggi ripresi, a volte alla lettera, dall'Antico Testamento e da versioni apocrife del Vangelo. Alcuni di questi passaggi hanno un carattere normativo. Essendo citati dal Corano, essi non possono essere considerati dai musulmani come falsificati. Di conseguenza, i giuristi musulmani si chiedono se questi sono da imporre anche ai musulmani. Essi operano la distinzione fra tre categorie di norme:

A) Norme la cui applicazione è limitata ai loro destinatari

Alcune norme indicano che la loro applicazione è destinata a un dato gruppo o che i musulmani ne sono dispensati. È il caso della regola che proibisce agli ebrei il consumo d'alcuni prodotti alimentari:

> Di': "In quello che mi è stato rivelato non trovo altri interdetti a proposito del cibo, se non l'animale morto, il sangue effuso e la carne di porco - che è immonda - e ciò che, perversamente, è stato sacrificato ad altri che ad Allah". Quanto a chi vi fosse costretto, senza intenzione o ribellione, ebbene, il tuo Signore è perdonatore, misericordioso. Ai giudei abbiamo vietato tutti gli animali ungulati. Vietammo loro il grasso dei bovini e degli ovini, a parte quello del dorso, delle viscere o quello frammisto a ossa. Così li compensammo della loro ribellione. In verità Noi siamo veridici (6:145-146).

[1] Al-I'tisam marzo 1977, p. 8-12. V. su questo argomento Aldeeb Abu-Sahlieh: L'enseignement, p. 26-27.

Il primo versetto riguarda i musulmani. Quanto al secondo, è limitato agli ebrei. Un caso può essere citato dalla *Sunnah* di Maometto, che dice: "I bottini, proibiti a qualsiasi altro prima di me, mi sono stati autorizzati oggi". Secondo questo detto, era vietato alle altre nazioni fare dei bottini, ma ciò fu permesso a Maometto.

B) Norme la cui applicazione è estesa ai musulmani

Alcune norme indicano espressamente che sono applicabili ai musulmani. Così, il Corano prescrive il digiuno ai musulmani come è stato prescritto ai loro predecessori:

> O voi che credete, vi è prescritto il digiuno come era stato prescritto a coloro che vi hanno preceduto. Forse diverrete timorati; [digiunerete] per un determinato numero di giorni (2:183-184).

Lo stesso è per il sacrificio. Maometto dice: "Fate il sacrificio, poiché è una norma del vostro padre Abramo".

C) Norme i cui destinatari non sono precisati

Alcune norme sono prescritte a gruppi dati, ma non indicano se sono applicabili anche ai musulmani. I giuristi divergono su quest'ultima categoria di norme. La maggioranza dice che sono imponibili ai musulmani se non esiste un'indicazione chiara che ne segnali l'abrogazione. Se Dio cita una legge precedente, la approva implicitamente, anche se non ingiunge esplicitamente ai musulmani di seguirla. Citano a proprio favore i versetti seguenti:

> Facemmo scendere la Torah, fonte di guida e di luce. Con essa giudicavano tra i giudei, i profeti sottomessi ad Allah, e i rabbini e i dottori: [giudicavano] in base a quella parte dei precetti d'Allah che era stata loro affidata e della quale erano testimoni (5:44).
>
> Essi sono coloro che Allah ha guidato: attieniti alla loro guida (6:90).
>
> [Egli] ha stabilito per voi, nella religione, la stessa via che aveva raccomandato a Noè, quella che riveliamo a Te, [o Muhammad,] e che imponemmo ad Abramo, a Mosè e a Gesù: "Assolvete al culto e non fatene motivo di divisione" (42:13).

Gli oppositori dicono che le norme rivelate ai popoli precedenti sono abrogate, a meno che vi sia indicazione contraria nel Corano o nella *Sunnah*. Raccontano che prima d'inviare Mu'adh Ibn-Jabal (d. 639) a esercitare la funzione di giudice e insegnare la religione in Yemen, Maometto gli chiese come intendesse emettere le sue sentenze. Mu'adh rispose: "Giudicherò secondo il libro di Dio. Se non ci trovo nulla, seguirò la *Sunnah* del messaggero di Dio. E se non ci trovo nulla, mi sforzerò per quanto possibile di ragionare". Maometto approvò allora la sua risposta. Ora, se le norme dei popoli anteriori fossero una fonte, Maometto gliele avrebbe indicate. Si cita anche una parola di Maometto che dice: "Gli altri profeti sono stati inviati a popoli specifici, ed io sono stato inviato all'insieme degli umani". Non si deve dunque obbedire alle leggi specifiche.

Madkur, autore contemporaneo, propende per l'opinione maggioritaria, finché le norme degli altri popoli non entrano in conflitto con il bene della gente (*salah al-nas*). Queste leggi sono tutte rivelate, a condizione che siano citate nel Corano o

nella *Sunnah* e che nessuna altra norma di fonte musulmana le contraddica. Il valore di questa fonte è da considerare almeno alla pari delle "dichiarazioni di un compagno", che alcuni considerano come fonte di legge[1].

4) Implicazioni pratiche delle leggi rivelate prima dell'islam

Ci sono molte implicazioni pratiche delle leggi rivelate prima di Maometto.

A) Legge del taglione

Il passaggio coranico seguente parla della legge del taglione prevista dalla Bibbia (Lv 24:19-20; Es 21:23-24):

> Facemmo scendere la Torah, fonte di guida e di luce. Con essa giudicavano tra i giudei, i profeti sottomessi ad Allah, e i rabbini e i dottori: [giudicavano] in base a quella parte dei precetti d'Allah che era stata loro affidata e della quale erano testimoni. Non temete gli uomini, ma temete Me. E non svendete a vil prezzo i segni Miei. Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha fatto scendere, questi sono i miscredenti. Per loro prescrivemmo vita per vita, occhio per occhio, naso per naso, orecchio per orecchio, dente per dente e il contrappasso per le ferite. Quanto a colui che vi rinuncia per amor d'Allah, varrà per lui come espiazione. Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha fatto scendere, questi sono gli ingiusti (5:44-45).

Occorre considerare la legge del taglione citata qui come destinata tanto agli ebrei che ai musulmani? Se rispondiamo affermativamente, ciò significa che gli uomini e le donne, i musulmani e i non musulmani sono uguali davanti alla legge del taglione, e ciò non soddisfa gli oppositori, che ritengono che il passaggio si rivolga soltanto agli ebrei, mentre i musulmani devono obbedire a un altro passaggio relativo alla legge del taglione, che proclama:

> O voi che credete, in materia d'omicidio vi è stato prescritto il contrappasso: libero per libero, schiavo per schiavo, donna per donna. E colui che sarà stato perdonato da suo fratello, venga perseguito nella maniera più dolce e paghi un indennizzo: questa è una facilitazione da parte del vostro Signore, e una misericordia. Ebbene, chi di voi, dopo di ciò, trasgredisce la legge, avrà un doloroso castigo (2:178).

Come si osserva, questo passaggio, contrariamente al precedente, non prevede il principio dell'uguaglianza.

B) Dote

Il diritto musulmano prescrive che l'uomo paghi la dote alla donna che vuole sposare; essa consiste di solito in una somma di denaro. Egli può anche renderle un servizio: cucire un abito, costruire una casa. Coloro che ammettono l'estensione delle leggi rivelate prima di Maometto ai musulmani chiamano a sostegno delle loro tesi il versetto coranico relativo al matrimonio di Mosè:

> Disse: "Vorrei sposarti ad una di queste mie figlie, a condizione che tu mi serva per otto anni. Se vorrai restare dieci [anni], sarà di tua spontanea volontà. Non

[1] Madkur: Usul, p. 123. Sulla questione, v. Hasab-Allah, p. 73-75.

t’imporrò nulla di gravoso e, se Allah vuole, troverai che sono un uomo del bene (28:27).

C) Contratto di commissione

Il Corano racconta, con alcune differenze, la storia di Giuseppe e i suoi fratelli, riferita nella Bibbia (Gn capitolo 44). Volendo trattenere suo fratello Beniamino presso di lui, Giuseppe fornì le provvigioni ai suoi fratelli mettendo la coppa del re nei bagagli di Beniamino; in seguito accusò i suoi fratelli del furto. Delegò i suoi servi di cercare la coppa, promettendo come ricompensa a chi l’avrebbe riportata il carico di un cammello (12:70-72). I giuristi ne hanno dedotto che la commissione (*ja’alah*), a condizione di un risultato positivo, è permessa dal Corano.

D) Contratto di garanzia

Sempre nella storia di Giuseppe, egli chiese ai suoi fratelli di riportare con loro Beniamino, se avessero desiderato avere altre provviste nel futuro. Reticente, Giacobbe disse ai suoi figli:

> Non lo manderò con voi finché non giurerete su Allah che me lo riporterete, a meno che non siate del tutto sopraffatti". Poi, dopo che ebbero giurato, disse loro: "Allah è il garante di quello che abbiamo detto". (12:66).

Per i giuristi musulmani il versetto rende lecito il contratto di garanzia.

E) Usufrutto su tutta la comproprietà

Nella storia d’Abramo con suo nipote Lot, il Corano dichiara:

> Informali che devono dividere l’acqua: ognuno il suo turno per bere (54:28).

Il versetto palesa che un comproprietario può approfittare dell’insieme del bene comune per un certo tempo.

F) Indennità da pagare da parte del proprietario d’animali

Il Corano narra nella storia di Davide con suo figlio Salomone:

> Davide e Salomone giudicarono a proposito di un campo coltivato che un gregge di montoni appartenente a certa gente aveva devastato pascolandovi di notte. Fummo testimoni del loro giudizio (21:78).

I commentatori del laconico versetto, spiegano che Davide aveva decretato che il gregge sarebbe diventato proprietà di colui il cui campo era stato devastato; ma Salomone consigliò che il gregge gli fosse temporaneamente affidato, a titolo d’usufrutto, e che il colpevole irrigasse il campo, fino a che fosse ridiventato come prima, per riprendersi così il suo gregge.

Capitolo VI.
L’usanza

I. Definizione dell’usanza

L’usanza (*‘urf*) è definita così: "Quello che è radicato nelle anime e che la gente di buon costume in una data regione musulmana ha accettato, a condizione che non contraddica un testo della *shari’ah*[1]".

Gli autori musulmani stabiliscono una distinzione tra una norma consuetudinaria e una norma basata sul consenso dei dottori della legge (*ijma’*):

– Una norma basata sul consenso è il prodotto dell’opinione degli specialisti; la norma basata sull’usanza è una norma accettata dalla comunità in generale.

– Il consenso esige l’unanimità dei *mujtahid* dell’epoca in cui la norma è stata stabilita; per l’usanza basta avere a proprio favore la maggioranza della comunità.

– Il consenso obbliga la comunità ovunque e sempre; l’usanza può essere cambiata.

Un esempio d’usanza: la domanda del pescatore di perle, che sostiene dinanzi al giudice d’aver venduto a un commerciante dieci keil (misura che contiene da 20 a 30 kg secondo i paesi) di perle, viene respinta se il difensore dice che al momento della vendita la parola keil è stata pronunciata per errore e che il commerciante ha comprato effettivamente soltanto dieci misqal (misura che equivale a un grammo) di perle. Qui il giudice basa la sua decisione sulla prova dell’usanza, perché è consuetudine costante che le perle si vendano al misqal e mai al keil.

II. Legittimazione del ricorso all’usanza

I giuristi musulmani classici considerano l’usanza come fonte di norme opponibili in caso d’assenza di testo nel Corano o nella *Sunnah*. Legittimano il ricorso all’usanza col Corano, la *Sunnah* e il ragionamento.

Si trova il termine *‘urf* una sola volta, nel versetto 7:199, tradotto da Hamza Piccardo come segue:

> Prendi quello che ti concedono di buon grado, ordina il bene (*‘urf*) e allontanati dagli ignoranti (7:199).

Gabriele Mandel lo traduce come segue:

> Usa indulgenza, ordina ciò che è ammesso (*‘urf*) e allontanati dagli ignoranti (7:199).

Ma è anche possibile tradurlo: "Tassa il superfluo, comanda secondo l’usanza (*‘urf*) e allontana gli ignoranti".

Il Corano utilizza a molte riprese il termine *ma’ruf*. In alcuni versetti può essere tradotto con "buona usanza". Citiamo tre versetti:

---

[1] Oltre ai libri di base citati nella bibliografia, v. Al-Khayyat: Nadhariyyat al-’urf; ‘Alyah: Al-qada’ wal-’urf, p. 142-178.

Le donne divorziate osservino un ritiro della durata di tre cicli, e non è loro permesso nascondere quello che Allah ha creato nei loro ventri, se credono in Allah e nell'Ultimo Giorno. E i loro sposi avranno priorità se, volendosi riconciliare, le riprenderanno durante questo periodo. Esse hanno diritti equivalenti ai loro doveri, in base alla buona usanza (*bil-ma'ruf*), ma gli uomini sono superiori. Allah è potente, è saggio (2:228).

Sorga tra voi una comunità che inviti al bene, raccomandi la buona usanza (*bil-ma'ruf*) e proibisca ciò che è riprovevole. Ecco coloro che prospereranno (3:104).

O voi che credete, non vi è lecito ereditare delle mogli contro la loro volontà. Non trattatele con durezza nell'intento di riprendervi parte di quello che avevate donato, a meno che abbiano commesso una palese infamità. Comportatevi verso di loro secondo la buona usanza (*bil-ma'ruf*). Se provate avversione nei loro confronti, può darsi che abbiate avversione per qualcosa in cui Allah ha riposto un grande bene (4:19).

Il versetto 4:115 implicherebbe indirettamente il rispetto dell'usanza:

Chi si separa dal Messaggero dopo che gli si è manifestata la guida, e segue un sentiero diverso da quello dei credenti, quello lo allontaneremo come si è allontanato e lo getteremo nell'Inferno. Qual triste destino.

Si ritiene che qui il termine "sentiero" significhi l'usanza. Si cita anche una tradizione di Maometto che dice: "Quello che i credenti hanno considerato come buono è buono anche dinanzi a Dio". Maometto avrebbe indicato a una donna di prendere una quantità di beni da suo marito che bastasse a essa e ai suoi figli, secondo l'usanza (*bil-ma'ruf*).

Si fa appello anche a un argomento razionale. L'usanza garantisce il bene della comunità e mette fine al suo disagio; questo è un principio riconosciuto dal Corano:

Allah vi vuole facilitare e non procurarvi disagio (2:185).

Allah non vi vuole imporvi disagio (5:6).

Non si può dunque impedire alla gente di ricorrere all'usanza. Il Corano stesso ha riconosciuto alcune usanze accettate dagli arabi. Così ha ammesso il pagamento del prezzo del sangue da parte dell'autore dell'offesa. Inoltre, ha ripreso la maggior parte delle forme dei contratti commerciali del suo tempo. I califfi, dopo Maometto, hanno anche accettato alcune usanze dei paesi conquistati, come i registri dell'esercito e dell'imposta e la battitura della moneta. Essi hanno messo come condizione per il *mujtahid* la conoscenza delle usanze. Si segnala a tale riguardo che Al-Shafi'i (d. 820) modificò in Egitto alcuni dei suoi pareri espressi a Bagdad, perché le usanze egiziane erano diverse da quelle dell'Iraq. Per questo in lui si distinguono due dottrine, una irachena e una egiziana.

L'usanza ha visto la sua consacrazione negli artt. 13 e 36-45 della *Majallat*[1]. Autori contemporanei rifiutano di considerarla una fonte indipendente. La collegano ad

---

[1] V. questi articoli nella parte II, capitolo IX.II.

altre fonti come il consenso implicito, gli interessi non regolati (*al-masalih al-mursalah*) o i pretesti (*dhara'i'*) che tratteremo più avanti. Al-Hakim, autore sciita, adotta una visione ancora più radicale a proposito dell'usanza: non scorge nessuna base nel Corano e nella *Sunnah* per considerare l'usanza come una fonte della *shari'ah*[1].

III. Condizioni del ricorso all'usanza

Per invocare un'usanza occorre che essa soddisfi quattro condizioni.

1) Non violare un testo del Corano o della *Sunnah*

Così, le usanze esistenti al tempo della rivelazione, che il Corano ha condannato espressamente, non possono essere prese in considerazione, perché l'usanza urta direttamente la volontà del Legislatore (Dio). È il caso del matrimonio reciproco con scambio senza dote (*zawag al-shighar*): "Ti do mia figlia come sposa senza dote se tu mi dai tua figlia senza dote". Anche se tale matrimonio diventasse un'usanza, non potrebbe essere considerata lecita. Si può accettare, tuttavia, che un'usanza stabilisca una norma speciale. Così il diritto musulmano proibisce la vendita di un oggetto inesistente. L'usanza tuttavia ammette il contratto di manodopera (*istisna'*), anche se si tratta di un contratto riguardante una cosa che non ha un'esistenza al momento del contratto. Si mantiene dunque il divieto generale, ma si permette il contratto specifico stabilito dall'usanza.

Ci sono casi in cui l'usanza è alla base di un testo della *shari'ah*. In questo caso, il cambiamento intervenuto nell'usanza non viola la *shari'ah*, e occorre tenerne conto. Così, Maometto dice che il silenzio della ragazza vergine equivale al consenso. Questo modo di vedere proviene dal fatto che le ragazze al tempo di Maometto erano molto riservate, ma oggi non è più così in un buon numero di paesi. Non si può dunque applicare la parola di Maometto: la ragazza deve dare il suo consenso verbale al matrimonio. Il cambiamento della situazione richiede in questo caso un cambiamento della norma. Inoltre, la presenza delle giovani donne nelle moschee per la preghiera comunitaria è stata vietata sebbene fosse permessa al tempo di Maometto. Questo cambiamento è dovuto all'attuale dissolutezza dei costumi.

L'usanza può essere generale e il testo può essere specifico. In questo caso, solo la parte dell'usanza che viola il testo è inefficace. Così, Maometto prescrive il pagamento dell'imposta legale per i cammelli nutriti alla mangiatoia. L'usanza che esclude i cammelli dall'imposta non è applicabile per i cammelli precisati nella tradizione.

L'usanza può anche essere specifica e il testo generale. In questo caso, secondo alcuni, essa è considerata come norma speciale rispetto al testo generale. Così, il Corano dice: "Coloro che vogliono completare l'allattamento, le madri allatteranno per due anni completi" (2:233). Ma un'usanza vuole che le donne nobili prendano una balia per allattare i loro bambini. Questa usanza dispensa la donna dall'allattamento se i suoi figli accettano altri seni.

[1] Al-Hakim: Al-usul, p. 417-426.

2) Essere generale (*muttaridah*)

Non è necessario che l'usanza sia unanime, basta che sia accettata dalla maggioranza. Per verificare quanto è diffusa un'usanza occorre riferirsi alla gente interessata e non ai libri dei giuristi, in ragione del fatto che essa può cambiare.

3) Esistere in occasione del rapporto giuridico

L'usanza non può avere un effetto retroattivo. Al-Khayyat dà un'applicazione moderna della norma attraverso il caso del deprezzamento del denaro. Se si prestano dollari che costavano tanto in valuta nazionale e che, in seguito, vengono svalutati, occorrerebbe rendere il prestito sulla base del vecchio prezzo[1].

4) Non essere contraria all'accordo delle parti

L'art. 13 della *Majallat* dice: "Dinanzi a una dichiarazione precisa, non si deve tenere in conto la presunzione". Così, se l'usanza consiste nel pagare il prezzo per rate, le parti possono prevedere che il pagamento sarà contante, poiché il loro accordo prevale sull'usanza.

IV. Classificazione delle usanze

1) Usanza verbale ed usanza fattuale

Si distingue tra l'usanza verbale (*'urf qawli*) e l'usanza fattuale (*'urf 'amali*).

L'usanza verbale è quella che attribuisce ai termini un senso particolare. Così, il termine *walad* significa un bambino maschio, anche se nella lingua e nel Corano (4:11) include tanto i maschi che le femmine. Il termine *dabbah* significa "animale a quattro zampe", anche se, in arabo, significa tutto ciò che si muove su terra. Il termine *lahm* indica la carne degli animali a eccezione di polli, uccelli e pesci, anche se nel Corano (16:14) è utilizzato anche per designare la carne dei pesci. Pertanto, secondo Ibn-'Abidin (d. 1836), le dichiarazioni dell'autore di un legato o di un *waqf* e di quello che fa un voto, o di chi giura o stipula un contratto, sono interpretate secondo la sua lingua e la sua usanza e non secondo la lingua comune o la lingua del Corano.

L'usanza fattuale è quella a cui la gente è abituata nella sua vita e nelle sue relazioni. Fra queste consuetudini si cita la dote versata dal marito in due parti, una pagata in anticipo e l'altra pagata in caso di ripudio; il rifiuto di condurre la donna a suo marito prima che egli abbia pagato una parte della dote; l'entrata al bagno contro un certo importo, senza stipulazione di contratto e senza accordo preliminare sulla durata e la quantità dell'acqua utilizzata; il pagamento dell'affitto prima dell'utilizzo dell'appartamento affittato; il pasto dell'operaio come parte del suo salario ecc.

2) Usanza speciale ed usanza generale

Le usanze fattuali citate prima sono considerate generali; sono conosciute da tutti. Fra le usanze generali c'è anche quella per cui l'ignorante deve rivolgersi al dotto per imparare da lui ciò che ignora.

---

[1] Al-Khayyat: Nadhariyyat al-urf, p. 56.

Le usanze speciali sono proprie di una data regione o di una data categoria di professioni. Così, in Iraq, la parola *dabbah* si limita al cavallo. Inoltre, l'iscrizione dei debiti da parte dei commercianti nei registri può servire da prova, anche se non ci sono testimoni. In alcune regioni, il marito deve fare determinati regali ad alcuni membri della famiglia della sposa.

3) Usanza lecita, illecita o necessaria

L'usanza legale è quella che non permette qualcosa di vietato e non proibisce qualcosa che è permesso dal diritto musulmano.

L'usanza illecita (o viziata: *fasid*) è quella accettata dal pubblico ma che proibisce ciò che è permesso, o permette quello che è vietato. È il caso delle relazioni bancarie a interessi, delle riunioni miste uomo-donna nei club e nelle feste, dell'introduzione dell'alcool e della danza nei festeggiamenti, dell'abbandono della preghiera durante le feste pubbliche, dell'adornarsi d'anelli d'oro e di vestiti di seta, del gioco della lotteria, delle scommesse sulle corse dei cavalli, dei vestiti scollati, della partecipazione delle donne ai funerali, delle candele sulle tombe ecc. Tutte queste usanze sono contrarie alla *shari'ah* poiché esiste un testo che chiaramente le proibisce.

Una norma consuetudinaria contraria a un principio del diritto musulmano può tuttavia essere imposta dalla necessità. Può allora essere ammessa come eccezione. Se, invece, questa usanza non è dettata dalla necessità, ma semplicemente dalle cattive inclinazioni, deve essere denunciata.

Capitolo VII.
Lo sforzo razionale (ijtihad)

I. Definizione

Oltre alle fonti suddette, chiamate fonti trasmesse (*masadir naqliyyah*), i giuristi musulmani classici e contemporanei accordano un posto importante all'*ijtihad*.

Etimologicamente, *ijtihad* significa "produzione di uno sforzo". Sul piano giuridico, è definito così: "l'azione di tendere tutte le forze del proprio spirito fino al loro limite estremo, per penetrare il significato intimo della *shari'ah* (il Corano e la *Sunnah*) e dedurne una norma congetturale (*qa'idah dhanniyyah*) applicabile al caso concreto da risolvere".

Occorre qui ricordare che il diritto musulmano nega all'uomo il potere di legiferare. Di conseguenza, il ruolo del ragionamento umano che sottende l'*ijtihad* non è quello di creare delle norme, ma di dedurre dal Corano e dalla *Sunnah* nuove norme rispettose di queste due fonti. Si tratta, per il giurista, di procedere per analogia, d'esaminare la ragione della legge religiosa, di preferire una norma su un'altra norma, di colmare una lacuna considerando l'interesse generale ecc.

La negazione del potere legislativo dell'uomo arriva fino al punto di chiedersi se egli ha il diritto di ricorrere allo sforzo razionale come mezzo di deduzione. Perciò,

la prima questione che si pone è quella della legittimazione del ricorso allo sforzo razionale.

II. Legittimazione del ricorso all'*ijtihad*

1) Argomentazioni degli oppositori

Coloro che sfidano il ricorso all'*ijtihad* si basano sulla premessa che i testi del Corano e della *Sunnah* offrano all'uomo tutto ciò di cui avrebbe bisogno come quadro di riferimento normativo. Sostengono la loro argomentazione con i seguenti versetti:

> Oggi ho reso perfetta la vostra religione, ho completato per voi la Mia grazia (5:3).
>
> Non abbiamo dimenticato nulla nel Libro (6:38).
>
> Abbiamo fatto scendere su di te il Libro, che spiegasse ogni cosa, guida e misericordia e lieta novella per i musulmani (16:89).

I seguaci di questa posizione aggiungono che tutto quello che non è stato regolato dal Corano e dalla *Sunnah* è lasciato alla libertà dei credenti in virtù del principio del permesso iniziale (*'ibahah asliyyah*) dettato dai versetti seguenti:

> Egli ha creato per voi tutto quello che c'è sulla terra (2:29).
>
> O voi che credete, non fate domande su cose che, se vi fossero spiegate, vi dispiacerebbero. Se farete domande in proposito, vi saranno spiegate dopo che il Corano sarà disceso [per intero]. Allah vi perdonerà, poiché Allah è perdonatore, paziente (5:101).

Il principio del permesso iniziale significa che tutto quello che non è espressamente vietato rimane permesso. Si invoca anche il divieto d'affidarsi all'opinione (*ra'y*). Il Corano dice: "Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero" (4:59). Qui il Corano non dice di fare riferimento alla ragione ma a Dio e al Profeta. Altrove, il Corano dice:

> In verità abbiamo fatto scendere su di te il Libro con la verità, affinché giudichi tra gli uomini secondo quello che Allah ti ha mostrato (4:105).

Il Corano non dice "secondo ciò che pensi", ma "secondo quello che Allah ti ha mostrato".

Si cita anche un detto di Maometto, che avrebbe affermato:

> La mia nazione sarà divisa in settanta e più, il più colpevole fra loro è quello che pesa la religione con la sua opinione, proibendo ciò che Dio ha permesso e permettendo ciò che Dio ha proibito.

Il Corano dice a tale proposito:

> Se la verità fosse consona alle loro passioni, certamente si sarebbero corrotti i cieli e la terra e quelli che vi si trovano! No, abbiamo dato loro il Monito, ma essi se ne allontanano (23:71).

I compagni di Maometto hanno condannato il ricorso allo sforzo razionale. Così, il califfo 'Umar (d. 644) avrebbe detto:

> I seguaci dell'opinione sono i nemici della tradizione. Sono stati incapaci d'imparare le tradizioni di Maometto o di capirle, e quindi hanno avuto vergogna di dire a coloro che chiedono loro una precisazione: "Non sappiamo". Sono allora andati contro le tradizioni di Maometto con la loro opinione. State in guardia da costoro.

Si riporta d'Ibn-Mas'ud (d. 652):

> I vostri giuristi scompariranno e la gente prenderà a dirigerla degli ignoranti che regolano le cose secondo la loro opinione, e così l'islam sarà distrutto e smussato.

'Abd-Allah Ibn-'Umar avrebbe anche detto:

> La scienza si limita a tre: il Libro di Dio, la *Sunnah*, e "non lo so".

2) Argomentazioni dei sostenitori

I sostenitori del ricorso all'*ijtihad* invocano anche il Corano e le tradizioni di Maometto per sostenere la loro posizione. Vi aggiungono un'argomentazione razionale.

A) Argomentazioni tratte dal Corano

I sostenitori citano lo stesso versetto che gli oppositori, ma nella sua integrità:

> O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero, se credete in Allah e nell'Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l'interpretazione più sicura (4:59).

Dicono che questo versetto invita a ricorrere al Corano e alla *Sunnah* e a esplorare il loro significato profondo per dedurne le norme giuridiche, ma senza lasciarsi sviare da preconcetti soggettivi.

Secondo loro, i versetti, indicando che il Corano contiene tutto ciò di cui si ha bisogno, significano che il Corano contiene i principi generali (*usul 'ammah*). Se l'*ijtihad* non fosse permesso, non si spiegherebbe l'*ijtihad* di Maometto e dei suoi compagni. Questo fu invece il modo in cui furono decise la nomina del califfo Abu-Bakr (d. 634), la definizione per iscritto del Corano, la punizione contro chi consuma vino ecc.

Quanto al versetto 4:105, che esige il rinvio a "quello che Allah [...] ha mostrato" a Maometto, esso significherebbe "ciò che Dio gli ha insegnato", e questo può includere lo sforzo razionale.

I sostenitori invocano anche il passaggio seguente:

> Davide e Salomone giudicarono a proposito di un campo coltivato che un gregge di montoni appartenente a certa gente aveva devastato pascolandovi di notte. Fummo testimoni del loro giudizio. Facemmo sì che Salomone comprendesse [correttamente]. Demmo ad entrambi saggezza e scienza (21:78-79).

Questo passaggio indica che il giudizio di Salomone è stato preferito a quello di Davide. Ciò nonostante, Dio accordò a entrambi la facoltà di giudicare e la conoscenza. Hasan Al-Basri (d. 728) commentò questo passaggio come segue: "Se non ci fosse il racconto che riguarda questi due uomini, i giudici sarebbero stati dannati.

Dio, infatti, elogiò Salomone ma scusò Davide per il suo sforzo". Ci si può dunque sbagliare, ma lo sforzo è di per sé meritevole.

B) Argomentazioni tratte dalla *Sunnah* di Maometto e dei suoi compagni

I sostenitori invocano anche la *Sunnah* di Maometto e dei suoi compagni. Così, prima d'inviare Mu'adh Ibn-Jabal (d. 639) a esercitare la funzione di giudice e insegnare la religione in Yemen, Maometto gli chiese come intendesse emettere le sue sentenze. Mu'adh rispose: "Giudicherò secondo il libro di Dio. Se non ci trovo nulla, seguirò la *Sunnah* del messaggero di Dio. E se non ci trovo nulla, mi sforzerò per quanto possibile di ragionare (*ajtahid ra'yi*)". Maometto approvò allora la sua risposta.

Altrove, Maometto dice: "Se un governatore compie uno sforzo di ragionamento e raggiunge l'opinione vera, ha due meriti; ma se si sbaglia, ha un merito". Avrebbe anche detto: "Temete l'intuizione (*farasah*) dei credenti, è certo che vedono con la luce di Dio".

Si riporta anche che il primo califfo Abu-Bakr (d. 634) cercasse nel Corano una soluzione alla controversia che gli era stata sottoposta. Se non vi trovava nulla, provava ad applicare un precedente di Maometto. Se non vi trovava nulla, raccoglieva i responsabili importanti e i migliori fra la gente, li consultava e seguiva il loro consenso.

Quando 'Umar (d. 644) nominò Sharih come giudice di Kufa, gli disse: "Vedi ciò che ti sembra chiaro nel Libro di Dio (Corano) e non chiedere a nessuno al suo riguardo. Se non ci trovi nulla di chiaro, segui la *Sunnah* del messaggero di Dio. Se non ci trovi nulla, sforzati di ragionare e chiedi consiglio alla gente di scienza e di bene".

'Ali (d. 661) avrebbe detto a Maometto: "Messaggero di Dio, che fare se abbiamo un affare che non comporta soluzioni nel Corano un anno dopo la tua scomparsa?". Maometto rispose: "Riunite la gente e mettete il caso in consultazione (*ij'aluh shura*), ma non seguite l'opinione di uno".

Queste pratiche di Maometto e dei suoi compagni contraddicono le tradizioni che condannano il ricorso al ragionamento. Di conseguenza, queste tradizioni andrebbero interpretate come un divieto a ragionare nei settori della religione in cui non è permesso ragionare.

C) Argomentazioni razionali

I partigiani del ricorso all'*ijtihad* dicono che l'islam è l'ultima religione e che è buono per qualsiasi epoca e qualsiasi luogo. Ora, i testi del Corano e della *Sunnah* sono limitati, mentre i problemi sono sempre nuovi. Per rimediare alle lacune delle due principali fonti, è necessario ricorrere all'*ijtihad*. Senza di ciò, il diritto musulmano perderebbe la sua flessibilità e la sua capacità di disciplinare ogni epoca e qualsiasi luogo.

3) *Ijtihad* di Maometto

Un problema, sollevato dagli ash'ariti e dai mu'taziliti a proposito dell'*ijtihad*, illustra il modo di ragionare dei pensatori musulmani. Queste due correnti filosofiche si sono chieste se Maometto potesse ricorrere all'*ijtihad* per stabilire una norma

giuridica che disciplinasse questioni che gli si presentavano. Essi hanno risposto negativamente, citando il Corano:

> Il vostro compagno non è traviato, non è in errore; e neppure parla d'impulso: non è che una Rivelazione ispirata (53:2-4).

Il Corano considera qui che le opinioni di Maometto facciano parte della rivelazione. Ora, se egli potesse compiere uno sforzo razionale, le sue opinioni non dipenderebbero dalla rivelazione.

Aggiungono che se Maometto avesse potuto compiere uno sforzo, non avrebbe avuto bisogno d'aspettare la rivelazione per rispondere alle domande che gli erano poste, come fu il caso in molte situazioni.

Infine, sostengono che la rivelazione è più importante dell'*ijtihad*, poiché l'errore è escluso nella prima fonte. Quando si può avere accesso al migliore, non è permesso ricorrere all'inferiore.

Gli specialisti dei fondamenti del diritto hanno un parere opposto. Citano il Corano a sostegno della loro affermazione:

> In verità abbiamo fatto scendere su di te il Libro con la verità, affinché giudichi tra gli uomini secondo quello che Allah ti ha mostrato (arak) (4:105).

Questo versetto significa che Maometto poteva ricorrere al ragionamento (*ra'y*, derivato del verbo *ara*), dono di Dio a lui stesso. Altrove, il Corano dice: "Traetene dunque una lezione, o voi che avete occhi per vedere" (59:2). Questo appello alla riflessione si trova in altri versetti, e si rivolge a tutti, incluso Maometto. Quest'ultimo ha anche più diritto alla riflessione d'altri, poiché conosce gli obiettivi della legislazione. Privare il Profeta della riflessione e dello sforzo razionale significherebbe privarlo di una capacità che ridurrebbe le sue conoscenze umane; sarebbe eliminare la ragione umana. Aggiungono che se è permesso ricorrere all'*ijtihad* a colui che può sbagliarsi, a maggior ragione l'*ijtihad* deve essere permesso a colui che si sbaglia di rado e rispetto al quale la rivelazione interviene per correggerne l'errore.

Gli specialisti delle basi del diritto invocano anche il fatto che Maometto esercitava l'*ijtihad* e chiamava i suoi compagni a fare come lui. Avrebbe detto a tal fine: "Giudico secondo la mia opinione nei settori che non sono stati oggetto della rivelazione". In un altro detto, avrebbe invitato 'Amru Ibn-al-'As a rendere giustizia in un affare. Quest'ultimo protestò: "Giudico io mentre sei presente?", Maometto rispose: "Sì! Se compi uno sforzo di ragionamento e raggiungi l'opinione vera, hai due meriti; ma se ti sbagli, hai un merito".

Rispondendo all'argomentazione dell'attesa della rivelazione avanzata dagli oppositori, gli specialisti dei fondamenti del diritto dicono che Maometto aspettava la rivelazione per le questioni che presentavano una difficoltà o che potevano avere soluzioni soltanto attraverso la rivelazione. Essi ritengono anche che la rivelazione sia indipendente dalla volontà di Maometto. Di conseguenza, non poteva farla discendere sempre, ma se si sbagliava dando la propria opinione, la rivelazione si incaricava di correggerlo.

III. Condizioni dell'*ijtihad*

1) Condizioni concernenti il *mujtahid*

Gli autori, tanto classici quanto contemporanei, stabiliscono un catalogo lungo delle condizioni che deve soddisfare il *mujtahid*:

- Essere maggiorenne e in possesso delle sue capacità mentali.
- Essere equo (*'adl*), cioè di religione e di carattere irreprensibile, non commettere i grandi peccati e non insistere sui piccoli peccati, non temere nella verità né il rimprovero né la forza delle autorità e non ricercare altro che la realizzazione dell'interesse pubblico.
- Conoscere perfettamente tutto ciò che riguarda i versetti coranici normativi: la ragione della loro rivelazione, il loro senso e il loro campo d'applicazione. Al-Shafi'i (d. 820) avrebbe imposto la conoscenza a memoria del Corano.
- Conoscere le tradizioni di Maometto, in particolare quelle che hanno un carattere normativo.
- Conoscere la disciplina dell'abrogazione per distinguere tra i versetti e le tradizioni abrogati e quelli che abrogano.
- Conoscere le opinioni dei dotti che l'hanno preceduto e sapere distinguere ciò che è stato oggetto di decisione unanime e ciò che ha suscitato delle divergenze.
- Conoscere la scienza dei fondamenti del diritto e saper utilizzare le norme del ragionamento per analogia.
- Saper distinguere gli interessi che il diritto musulmano intende salvaguardare per stabilire le norme in caso d'assenza di testo.
- Conoscere la lingua araba e le sue norme d'espressione per capire bene il senso dei testi del diritto musulmano. Alcuni giungono fino a classificare i dottori della *shari'ah* secondo il grado della loro conoscenza della lingua araba: un principiante nella lingua araba è un principiante nel diritto musulmano ecc.

Da queste condizioni, si costata che non è necessario che il *mujtahid* sia di sesso maschile o libero. Una donna e uno schiavo possono dunque essere *mujtahid*.

Nel diritto musulmano queste condizioni sono imposte per molte funzioni per le quali la persona deve ricorrere a un ragionamento in conformità con la legge religiosa: l'imam o quello che esercita il potere politico supremo, il ministro d'esecuzione (*wazarat al-tafwid*), il giudice, il sostituto del giudice, il funzionario incaricato della morale pubblica nel mercato (*muhtasib*). Ma la funzione che ha maggiore impatto oggi è quella di *mufti*, di cui parleremo in seguito.

I giuristi musulmani si sono posti la questione se il *mujtahid* deve essere competente per tutto o se, al contrario, gli basta essere competente per la materia che gli è stata sottoposta. Questa questione è legittima a causa del legame tra le varie parti del diritto musulmano. Si ammette che il *mujtahid* può non essere competente su tutto, ma deve almeno conoscere la scienza dei fondamenti del diritto musulmano. Pertanto, i giuristi musulmani classificano i *mujtahid* in varie categorie:

- *Mujtahid mutlaq* (assoluto) o *mustaqil* (indipendente): questo giurista ha stabilito le norme relative ai fondamenti e a vari rami del diritto. Questa categoria è ri-

servata ai grandi imam dei primi secoli della formazione del diritto musulmano, fra cui i quattro capofila delle scuole giuridiche sunnite.

– *Mujtahid muntasib* (affiliato): questo giurista segue un imam per quanto riguarda i fondamenti del diritto musulmano, ma diverge da lui nei rami del diritto. È il caso d'Abu-Yusuf (d. 798) e d'Al-Shaybani (d. 805).
– *Mujtahid fi al-madhhab* (secondo una scuola): questo giurista segue il suo imam tanto nei fondamenti che nei rami del diritto musulmano, ma raggiunge soluzioni personali nelle questioni non affrontate dall'imam.
– *Mujtahid murajjih* (preponderante): questo giurista sceglie una fra le soluzioni divergenti dei giuristi che l'hanno preceduto.
– *Muhafidh* (conservatore): questo giurista conosce quel che è stato fatto prima di lui e si pronuncia in conformità, preferendo un'opinione a un'altra.
– *Muqallid* (imitatore): questo giurista arriva a capire i libri di coloro che l'hanno preceduto, senza saper distinguere tra ciò che è bene e meno bene.

2) Condizioni concernenti il contenuto dell'*ijtihad*

Le condizioni richieste dai *mujtahid* e la loro classificazione in varie categorie dimostrano che chi è incaricato di determinare la norma da applicare non ha una totale libertà di decisione. Si distingue a tale proposito tra varie situazioni:

– La precisazione chiesta è regolata da un testo chiaro. In questo caso, il *mujtahid* non può ricorrere all'*ijtihad*. Così, nessuno ha il diritto di mettere in dubbio la necessità di compiere la preghiera, la parte degli eredi, il pellegrinaggio, la sanzione del furto, il divieto del consumo d'alcool, l'elemosina legale, perché queste materie sono regolate nel Corano e nella *Sunnah* da testi chiari. Di qui la norma giuridica musulmana: "Nessuno sforzo razionale di fronte a una disposizione esplicita" (art. 14 della *Majallat*).
– La precisazione chiesta è regolata da un testo che si presta a varie interpretazioni. Se i *mujtahid* di una data epoca pervengono a una decisione unanime riguardante questo testo, non è possibile poi proporre interpretazioni differenti.
– La precisazione chiesta è regolata da un testo che si presta a varie interpretazioni e non ha suscitato una decisione unanime. In questo caso, il *mujtahid* può e deve, attraverso i principi linguistici e legislativi, provare a rendere un senso più probabile di un altro, e agire secondo il risultato al quale giunge. Nulla impedisce di provare a interpretare il testo, anche se i *mujtahid* delle epoche precedenti avevano raggiunto un risultato divergente.
– Infine, la precisazione chiesta non è stata regolata da alcun testo, chiaro o non chiaro. In questo caso, i *mujtahid* di qualsiasi epoca hanno una gran libertà di trovare le norme ricorrendo agli strumenti dell'*ijtihad* (l'analogia, la preferenza, gli interessi non regolati, l'usanza). Ritorneremo, in seguito, su questi concetti.

Queste limitazioni in realtà chiudono la porta dell'*ijtihad*, chiusura che sarebbe intervenuta a partire dall'XI secolo. Nel suo libro uscito in francese alla fine del XIX secolo, Savvas Pacha contesta questa chiusura, ma riconosce che i musulmani non ammettono l'*ijtihad* che all'interno di precisi limiti:

> Lo sforzo legislativo non ha mai cessato e non cesserà d'esercitarsi (nell'islam). Non c'è affatto ragione perché la sua azione progressista e benefica si fermi. Tutti i fatti nuovi, tutte le questioni nuove che si presentano al pretore musulmano ricevono certamente la loro soluzione sulla base dei metodi esistenti, purché il *mufti* sia all'altezza della sua posizione eminente.
>
> Lo sforzo la cui azione è considerata conclusa nell'ortodossia (musulmana) è uno sforzo speciale. È lo sforzo destinato a creare una legislazione nuova, e specialmente un quinto metodo legislativo.
>
> I musulmani ortodossi non ammettono che qualsiasi dottore sia libero di creare a modo suo nuove norme, nuovi metodi per servirsene come gli aggrada nella ricerca delle verità e delle soluzioni giuridiche e giudiziarie. Temono gli smarrimenti dello spirito umano, i dissensi dei giuristi, le scissioni e le lotte che possono risultarne, senza necessità né ragione plausibile, attraverso la moltiplicazione illimitata dei metodi. Lasciano liberi i giureconsulti nell'utilizzo di uno dei quattro metodi, nell'applicazione delle norme ivi contenute. Riconoscono che la porta dello sforzo è sempre aperta per le ricerche fatte secondo questi quattro metodi, ma ritengono che questa porta sia chiusa a chi si proponesse di creare un quinto metodo tramite il quale operare una rivoluzione nella scienza del diritto e nella giurisprudenza[1].

I limiti di cui parla Savvas restano di rigore ancora oggi, nonostante il fatto che gli autori musulmani contemporanei neghino la chiusura della porta dell'*ijtihad* o richiedano la sua riapertura. Coloro che non rispettano questi limiti pagano la loro audacia con la vita, come fu il caso del sudanese Mahmud Muhammad Taha, impiccato nel 1985 per aver presentato una nuova teoria che riguarda l'abrogazione. Ci ritorneremo in seguito[2]. Per attenuare il pericolo costituito dagli spiriti "non disciplinati", 'Abd-al-Wahhab Khallaf si spinge a rifiutare agli individui il diritto di praticare l'*ijtihad*. Questo è, secondo lui, la causa del disordine legislativo nel diritto musulmano. L'*ijtihad* dovrebbe limitarsi, secondo questo autore, a ciò ch'egli definisce la comunità legislativa (*al-jama'ah al-tashri'iyyah*), nella quale ogni individuo soddisfa le condizioni del *mujtahid* citate prima. Esige anche che il *mujtahid* rimanga nell'ambito del metodo e dei mezzi riconosciuti dal diritto musulmano[3].

3) Imitazione

A) Chi può imitare chi?

L'*ijtihad* non è alla portata di tutti. Ne consegue che per alcune questioni e per la maggioranza delle persone occorrerebbe accontentarsi di seguire l'opinione d'altri; è l'imitazione (*taqlid*), che dal punto di vista letterale significa mettersi un collare, e per estensione prendere il parere di un *mujtahid* e seguirlo senza conoscerne la base teorica. Non rientra in questo concetto il fatto d'accettare una tradizione di Maometto, poiché una parola di Maometto è una base in sé. Non rientra in questo

---

1 Savvas, parte I, capitolo I, p. 145-146.
2 V. Parte IV, capitolo I.III.3.
3 Khallaf: Masadir, p. 13.

concetto neppure il fatto d'accettare il parere altrui conoscendo la sua base e approvandolo.

Il *mujtahid*, normalmente, non ha il diritto d'imitare un altro *mujtahid*. È obbligato ad effettuare in prima persona uno sforzo (*ijtihad*) e deve applicare a se stesso il risultato del suo *ijtihad*. La sua opinione equivale qui alla norma di Dio; non può abbandonarla per l'opinione di un'altra persona, poiché chi è consapevole di una cosa deve agire di conseguenza. Questo non sarebbe il caso se il *mujtahid* dubitasse della sua posizione. In questo caso, dovrebbe rivolgersi a qualcun altro più erudito di lui ai sensi del versetto:

> Chiedete alla gente della Scrittura, se non lo sapete (16:43; ripetuto in 21:7).

Alcuni ammettono che il *mujtahid* si rivolga a un altro se non ha avuto il tempo di compiere uno sforzo. Chi è incapace di praticare l'*ijtihad* è invece obbligato a rivolgersi a chi ne è capace. La legittimità di questo atteggiamento deriva dal fatto che è impossibile che ogni individuo possa raggiungere il livello di *mujtahid*. Esigerlo sarebbe esporre l'essere umano a un grande disagio, e questo è contrario al principio enunciato dal versetto 22:78: "Egli non ha posto nulla di gravoso nella religione". Il Corano dice:

> Quando si dice loro: "Venite a quello che Allah ha fatto scendere al Suo Messaggero", dicono: "Ci basta quello che i nostri avi ci hanno tramandato!". Anche se i loro avi non possedevano scienza alcuna e non erano sulla retta via? (5:104).

Questo versetto condanna l'imitazione quando consiste nel seguire l'ignorante. Al contrario, l'imitazione del dottore non è da condannare. Si invocano infine i versetti 16:43 e 21:7, citati prima. Se ne deduce che si ha soltanto il diritto d'imitare uno più erudito di se stessi; e, per alcuni, quest'ultimo deve essere in vita, poiché non si può chiedere un parere ai morti.

Chi chiede il parere di un *mujtahid* può applicarlo o richiedere un secondo parere a un altro *mujtahid* e seguire quello che vuole, a meno che non abbia già applicato il primo parere; in questo caso, non ha il diritto di preferire il secondo, affinché non ci sia contraddizione nell'azione. Deve tuttavia, in caso di contraddizione nei pareri, seguire il parere del più erudito e del più pio. Se i due sono dello stesso valore, allora può scegliere, secondo alcuni, la soluzione più facile; per altri, al contrario, la soluzione più esigente.

B) Campo d'applicazione ed estensione dell'imitazione

Per alcuni, non si ha diritto di credere nei dogmi religiosi per imitazione e semplicemente sulla base dell'opinione altrui. Si ammette che ogni comune mortale possa fidarsi del parere dei dotti se non ha dubbi in merito a ciò che gli è riferito. Se invece ha dubbi, ciò non gli sarebbe sufficiente.

Per altri, l'imitazione sarebbe permessa, e addirittura obbligatoria, quando si tratta di norme dogmatiche e di principi di base che sfuggono all'influenza dell'*ijtihad*. Queste concezioni, secondo alcuni, non dovrebbero essere rimesse in questione. Quanto agli altri settori, l'imitazione è permessa soltanto all'ignorante. Alcuni,

tuttavia, esigono anche dall'ignorante di compiere uno sforzo per capire quello che fa.

I giuristi si sono anche posti la questione se si ha il diritto d'imitare un imam diverso da quello al quale si aderisce oppure se si ha il diritto di seguire un imam in una questione e un altro imam in un'altra questione. Le opinioni divergono anche rispetto al diritto dei sunniti di ricorrere a un'opinione di un imam al di fuori dei loro quattro imam.

Accostare le norme di varie scuole in una stessa istituzione può condurre a un tipo di patchwork che consiste nel cucire insieme delle norme, per arrivare a un risultato che nessun imam avrebbe autorizzato. Si parla di *talfiq* o *huqum murakkab*. Una tale compilazione è vietata se mira alla soddisfazione di desideri personali, senza altra ragione valida, aprendo la porta a qualsiasi tipo d'abuso. Sono apportate molte precisazioni:

– I dogmi e i principi di base non possono essere oggetto di divergenze, d'*ijtihad* o di compilazione di norme da parte di scuole differenti.
– Le norme cultuali sono basate sul non produrre disagio e sulla tolleranza. Nulla impedisce di rielaborare queste norme, accostando pareri di scuole diverse, per rendere il dovere più facile poiché esse non toccano i diritti d'altri. Questo sarebbe il caso, invece, dell'elemosina religiosa in favore dei poveri: non è permesso, qui, scegliere norme per rendere questo diritto caduco.
– Le norme che stabiliscono divieti possono essere raccolte in una compilazione soltanto in caso di necessità. Si cita Maometto: "Quando il divieto e il permesso sono presenti entrambi, il divieto prende il sopravvento"; "Abbandona ciò di cui dubiti a favore di ciò su cui non hai dubbi". Nuovamente, occorrerebbe evitare che ciò venga realizzato a spese dei diritti d'altri.
– Le norme riguardanti le relazioni tra le persone (matrimoni, contratti ecc.) possono essere oggetto di compilazione accostando pareri di scuole differenti, a condizione che ciò sia nell'ambito degli obiettivi dell'istituzione in questione. Non si dovrebbe usare la compilazione per distruggere il matrimonio e rendere infelici i bambini e l'altro coniuge. Si dà l'esempio di qualcuno che si sposasse senza tutore seguendo la scuola hanafita e senza testimoni seguendo la scuola sciafi'ita. Si ritiene che tale matrimonio sarebbe invalido.

Va aggiunto a queste distinzioni il divieto della compilazione che viola una norma stabilita dall'autorità, poiché favorirebbe l'anarchia legislativa, e il divieto d'imitare un imam e, in seguito, ritornare sulla propria decisione per seguirne un altro.

Questa questione ha un'implicazione legislativa. La maggior parte degli Stati musulmani prescrive, nelle proprie leggi, la necessità di ricorrere a una data scuola al fine di colmare le lacune. Tuttavia questi Stati si permettono di stabilire le loro leggi sulla base di varie scuole. Questo deriva dal bisogno degli Stati di legittimare le norme che essi stessi stabiliscono, anche se al di fuori della scuola ufficiale.

4) Divergenze nell'*ijtihad*

Se si ammette che non vi può essere divergenza nelle materie necessariamente conosciute in religione (*ma 'ulima min al-din bil-darurah*) e che la verità in questo settore è una e unica, tutto il resto può essere oggetto d'opinioni divergenti. Chi ricerca una soluzione a un determinato problema ha la scelta tra varie opinioni. "La divergenza delle opinioni è una misericordia", dice Maometto.

La corrente chiamata *al-musawwibah* considera qualsiasi opinione come vera e prescrive a ogni persona di seguire l'opinione che ritiene vera. Il Corano dice a tale riguardo: "Allah non impone a nessun'anima al di là delle sue capacità" (2:286). Un'altra corrente, chiamata *al-mukhatti'ah*, considera una sola opinione come vera, e false tutte le altre. Colui che giunge alla vera soluzione è nella verità e chi non vi giunge è in errore, ma è scusabile. Entrambi tuttavia hanno merito. Maometto avrebbe detto: "Se un governatore compie uno sforzo di ragionamento e raggiunge l'opinione vera, ha due meriti; ma se si sbaglia, ha un merito".

In realtà le due correnti si incontrano; i primi vogliono dire che la persona che raggiunge un'opinione è tenuta ad agire secondo questa opinione, anche se è obiettivamente in errore. Tuttavia non si è voluto estendere questa argomentazione ai non musulmani, che rifiutano d'aderire all'islam. Questi non possono moralmente invocare la loro incapacità di raggiungere la verità rappresentata dall'islam. Contro di loro vengono citati due versetti del Corano:

> Il Giorno in cui Allah li resusciterà tutti, giureranno [davanti] a Lui come giuravano [davanti] a voi, credendo di basarsi su qualcosa [di vero]. Non sono forse loro i bugiardi? (58:18).
>
> Questa vostra supposizione a proposito del vostro Signore vi ha condotti alla rovina e ora siete fra i perduti (41:23).

Si ritiene anche che l'*ijtihad* non sia di portata universale, applicabile sempre e ovunque. Ogni regione e ogni epoca possono raggiungere un'opinione che gli è propria, secondo le circostanze. Si riporta a tale riguardo che 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) accettava a Medina la testimonianza di un solo testimone che prestava giuramento, considerando il proprio giuramento come un sostituto del secondo testimone. Quando fu nominato califfo e si trovava a Damasco, esigeva due testimoni (due uomini o un uomo e due donne). Questi giustificò il cambiamento dicendo: "Abbiamo trovato la gente di Damasco diversa da quella di Medina". Abu-Hanifah (d. 767) all'inizio aveva ammesso che durante la preghiera i persiani leggessero il Corano in persiano finché avevano delle difficoltà a pronunciare l'arabo, a condizione che non lo facessero per settarismo. Ma appena appresero la lingua araba, ritornò sulla sua decisione, temendo l'espansione delle sette. Iyad Ibn 'Abd-Allah, giudice dell'Egitto, aveva scritto al califfo 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) chiedendogli la soluzione di un problema. Il califfo gli rispose che non ne sapeva nulla e che la questione era lasciata al giudice perché la decidesse secondo la sua opinione. Si cita qui l'esempio dell'imam Malik (d. 795). Il califfo Al-Mansur (d. 775) gli chiese di redigere un libro che lasciasse da parte i sotterfugi d'Ibn-al-'Abbas (d. v. 686) e il rigore d'Ibn-'Umar. Malik scrisse allora *Al-Muwatta'*, che il califfo voleva in seguito imporre a tutte le regioni musulmane. Malik però gli

sconsigliò questo passo, perché ogni regione aveva le proprie fonti della *Sunnah*, che seguiva e alle quali credeva. Così, il califfo rinunciò al suo progetto.

5) Inversione dell'*ijtihad*

Che fare se un *mujtahid* dà un parere e, in seguito, raggiunge un parere contrario? Vengono qui distinte varie situazioni:

A) *Ijtihad* del giudice

Se il *mujtahid* è un giudice e se, in seguito, lui o un altro giudice esprimono un parere di segno contrario, non è permesso contraddire il primo parere. Ciò è motivato dalla sicurezza nei giudizi. Se si aprisse la porta alla cassazione, nulla impedirebbe in questo caso che un terzo parere venisse ad annullare i due pareri precedenti. Si cadrebbe così nell'incertezza e in un circolo vizioso d'annullamenti reciproci.

Questa norma, tuttavia, subisce varie eccezioni. Così, è possibile contraddire un parere se viola un testo chiaro, una norma stabilita all'unanimità o una norma stabilita dall'analogia. In questo caso, non si dice che si tratta di una cassazione di un parere con un parere, ma con una prova certa (*qat'i*). Si riporta a questo riguardo che 'Umar (d. 644) chiese a un querelante notizie di un affare giudiziario. Venne quindi informato della decisione presa dal giudice.

'Umar replicò che se fosse stato il giudice, avrebbe deciso differentemente. Il querelante gli disse: "E chi t'impedisce di farlo ora?".

'Umar rispose: "Se io avessi potuto riferirmi al libro di Dio e alla *Sunnah*, lo avrei fatto, ma non faccio che esprimere la mia opinione nell'affare, e a ogni giudice la sua opinione". Si riporta anche che 'Umar avesse preso una decisione in un affare, e una decisione diversa in un affare simile l'anno seguente. Gli ricordarono la propria decisione precedente. Rispose: "La decisione dell'anno scorso era quella dell'anno scorso, e quella d'oggi è d'oggi". Mantenne così le due decisioni contraddittorie.

Inoltre, è possibile cassare un parere del giudice nei casi seguenti:

- Se procede con imitazione e non con lo sforzo, perché un *mujtahid* non dovrebbe imitare un altro *mujtahid.*
- Se procede con imitazione di un imam come Al-Shafi'i (d. 820), ma non ha rispettato i testi di quest'ultimo nel suo parere, e non ha raggiunto il grado dell'*ijtihad.*
- Se procede con imitazione di un imam che non è quello al quale è affiliato, in settori in cui non ha il diritto di cambiare imam.

B) *Ijtihad* in relazione con sé stesso

Se un *mujtahid* raggiunge un parere per disciplinare i propri atti e se, in seguito, cambia parere, allora deve adattarsi al suo nuovo parere. Così, se sposa una donna pensando che non sia necessaria la partecipazione del tutore di questa e in seguito ritorna su questa posizione, allora deve lasciare sua moglie, altrimenti vivrebbe nell'illiceità. Questa stessa norma si applica anche a chi lo imita. Così, se il *mufti* esprime a una persona che lo consulta un parere basato sull'*ijtihad* e se, in seguito,

il *mufti* cambia parere, è obbligato a informare questa persona del cambiamento del suo parere.

C) *Ijtihad* tra due *mujtahid*

Un uomo e una donna, tutti e due capaci di praticare l'*ijtihad*, si sposano. Il marito ripudia sua moglie e ritiene, in seguito, che il ripudio sia invalido, mentre la donna pensa l'opposto. Il marito, in questo caso, pensa che sia legittimo avere relazioni sessuali con sua moglie, e la donna è di parere contrario. La soluzione è che sottopongano il loro litigio al giudice: i due dovranno seguire la sua decisione.

IV. *Fatwa* come settore d'*ijtihad*

L'*ijtihad* continua, ancora oggi, a svolgere un ruolo importante, in particolare attraverso l'istituzione della *fatwa* (decisione religiosa) conforme al diritto musulmano. Tutti hanno in mente la *fatwa* dell'imam Khomeini del 13 febbraio 1989 che condannò Salman Rushdie alla pena di morte a seguito del suo libro *I versetti satanici*. Ma non è né il solo impiego che si è fatto di questa istituzione musulmana, né il solo modo con il quale le autorità religiose musulmane esercitano la loro influenza sia all'interno che all'esterno dei paesi dell'islam. È dunque importante soffermarsi su questa istituzione[1].

1) Senso ed importanza della *fatwa*

A) Senso

La *fatwa* è il parere espresso dal *mufti*, esperto della religione musulmana, a seguito di una consultazione da parte di privati o d'organi ufficiali per conoscere la posizione esatta da adottare, sul piano cultuale, giuridico o politico, per essere in accordo con la religione musulmana.

Il Corano utilizza undici volte il verbo fata, nelle sue varie forme, per indicare il fatto di chiedere/dare a qualcuno una risposta su una questione[2]. Citiamo qui due di questi versetti:

> Ti interpelleranno a proposito delle donne. Di': Allah vi risponde a riguardo (4:127).
>
> Ti chiederanno un parere. Di': A proposito del defunto che non lascia eredi, [né ascendenti né discendenti] Allah vi dice: Se qualcuno muore senza lasciare figli ma ha una sorella, ad essa toccherà la metà dell'eredità (4:176).

Si legittima il ricorso a un *mufti* sulla base del Corano:

> Prima di te non inviammo che uomini da Noi ispirati. Chiedete alla gente della Scrittura, se non lo sapete (16:43; ripetuto in 21:7).

B) Importanza

Come si vede nei versetti 4:127 e 4:176, Dio fa ufficio di *mufti* che risponde. Istruisce Maometto sulla risposta da dare. Questo era possibile durante la durata della

---

[1] Su questa istituzione, v. in particolare: Aldeeb Abu-Sahlieh: L'institution du mufti; Walsch: Fatwa; Tyan: Histoire de l'organisation judiciaire, p. 219-230; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti; Al-Khatib: Kitab al-faqih; Al-'Imadi: Salah al-'alam; Al-Nawawi: Adab al-fatwa; Al-Qaradawi: Al-fatwa; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in.

[2] Corano 4:127 (2 fois); 4:176 (2 fois); 12:46; 12:41; 12:43; 18:22; 27:32; 37:11; 37:149.

rivelazione. Dopo la morte di Maometto, che mise fine alla rivelazione, occorreva trovare qualcuno che potesse rispondere alle domande che la rivelazione lasciava aperte o sulle quali non dava risposta chiara. I califfi e i dotti religiosi musulmani hanno assunto questo ruolo. Il *mufti* che risponde alle domande diventa, agli occhi dei giuristi musulmani, un sostituto di Dio, un conoscitore della sua volontà, un fornitore delle sue istruzioni, un erede dei profeti. Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) riassume questa idea nel titolo che dà al suo libro *I'lam al-muwaqqi'in 'an Rab al-'alamin* (L'istruzione dei firmatari al posto del padrone dell'universo).

Per il credente che vuole vivere in conformità con la sua religione, chiedere una *fatwa* di un *mufti* è un obbligo morale, con implicazioni a volte giuridiche rispetto a terzi[1]. I libri classici affermano anche che se il richiedente non trova un *mufti* competente, deve intraprendere un viaggio alla sua ricerca, anche fuori del suo paese. Se, ciò nonostante, non trovasse nessuno in grado di fornire una risposta per la sua questione, il richiedente sarebbe allora nella posizione storica che precedeva la rivelazione: non può essere responsabile dei suoi atti qualunque cosa faccia[2].

Come corollario a questo obbligo del richiedente, è indispensabile che la società abbia un *mufti*. L'assenza di tale personaggio rende la società intera peccatrice. Non si ha il diritto d'abitare in un paese che non dispone di un *mufti*. L'importanza di questa istituzione è illustrata dal Corano, che dispensa dal dovere di partecipare alla guerra alcune persone incaricate d'istruire gli altri in materia di religione (9:122).

D'altra parte, se non esistono altri *mufti* nella sua regione, il *mufti* è obbligato, moralmente, a rispondere a una domanda che gli viene posta. Se esistono tali *mufti*, la sua risposta diventa facoltativa. L'obbligo di dare una *fatwa* è basato sul versetto coranico:

> Coloro che dissimulano i segni e le direttive che Noi abbiamo rivelato, dopo che nel Libro chiaramente li esponemmo agli uomini... ebbene, ecco coloro che Allah ha maledetto e che tutti maledicono (2:159).

Si cita anche un detto di Maometto che afferma:

> Colui a cui è chiesto a proposito di conoscenze e le nasconde, sarà imbrigliato il giorno della resurrezione con una briglia di fuoco.

La *fatwa* è in generale gratuita. Esigere denaro in cambio di una *fatwa* è simonia. Tuttavia, si tollera che il *mufti* accetti un salario che gli abitanti della sua zona si accorderebbero ad attribuirgli. Se è nominato dallo Stato, può ricevere uno stipendio relativo alle sue funzioni. Alcuni ricorrono a un'astuzia: una *fatwa* orale è gratuita; ma se il richiedente la vuole per iscritto, può affittare i servizi del *mufti*.

---

[1] È soprattutto in materia di matrimonio e di ripudio che la fatwa ha un effetto giuridico nei confronti di terzi, poiché l'uomo, sposandosi o ripudiando sua moglie, agisce di sua iniziativa, senza necessità d'intervento dello Stato. Ma prima d'agire, accade spesso che consulti un mufti, che gli indica l'atteggiamento da adottare.

[2] Questa posizione ricorda il principio Nullum crimen, nulla pœna sine lege.

C) Settori d'interesse del *mufti*

Il *mufti* aveva un ruolo molto importante all'inizio dell'islam, con la sua espansione territoriale e i nuovi convertiti, desiderosi di conoscere le norme di questa religione in assenza di un legislatore nel senso moderno del termine. Ieri, come oggi, ogni persona ha il diritto di proporsi come *mufti*, qualificandosi agli occhi della gente con le sue conoscenze giuridiche e religiose. Questa libertà lasciata agli individui deriva dall'assenza di casta clericale stabilita dalla religione musulmana.

L'autorità suprema, cosciente dell'influenza considerevole esercitata dai dotti religiosi, si è preoccupata d'istituire dei giuristi incaricati di *fatwa*. Così, il califfo 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) designò tre persone a cui affidò l'incarico di *fatwa* in Egitto. Due di loro erano indigeni del paese e il terzo era d'origine araba. L'autorità pubblica, con la designazione di questi o quei giureconsulti, non faceva che rispondere ai bisogni della popolazione. Il *mufti*, anche se è designato dall'autorità pubblica, e il *mufti* dell'epoca ottomana, diventato un vero funzionario pubblico, rimangono sempre al servizio dei cittadini. Questa tradizione si è mantenuta fino ai nostri giorni.

Ibn-Khaldun cita fra le sei funzioni pubbliche di carattere religioso l'incarico di *fatwa*, dopo la preghiera e prima della giurisdizione. Distingue tra i giureconsulti delle moschee principali delle città e quelli delle moschee secondarie. Occorre assimilare a questi ultimi i *mufti* che ricevono, in particolare, presso di loro o altrove. L'autorità si riserva il diritto di nominare i giureconsulti che devono tenere udienza, pagando loro uno stipendio allo stesso titolo degli altri funzionari dello Stato[1].

Grazie alle risposte dei *mufti*, la dottrina, nel corso dei secoli, si è adattata alla pratica e così l'evoluzione giuridica si è realizzata silenziosamente. Queste risposte sono state trascritte in raccolte. Di queste se ne è conservato e ne è stato pubblicato un gran numero. Queste raccolte servono come fonte del diritto ancora oggi[2]. Tutti conoscono l'influenza dello sceicco Muhammad 'Abduh, *mufti* d'Egitto dal 1900 al 1905, sulla riforma del diritto della famiglia.

Oltre al ruolo dottrinale, molto spesso i tribunali ricorrono ai *mufti* per avere una *fatwa* nei processi. Ma questo ricorso è facoltativo. Il giudice, d'altra parte, non è tenuto a seguire una *fatwa* del *mufti*.

D) Abuso e regolamentazione

Come si può immaginare, questa istituzione ha conosciuto abusi. Persone senza alcuna conoscenza si sono messe a consigliare la gente. Questo fenomeno, rilevato dagli autori classici, si ripete oggi attraverso l'invasione del mercato del libro di numerose pubblicazioni che contengono delle *fatwa* in tutti i settori.

---

1 Ibn-Khadun: Discours sur l'histoire universelle, p. 436-437.

2 Segnaliamo qui Majmu' fatawa al-shaykh Ahmad Ibn-Taymiyyah (37 volumi), Al-Fatawa al-hindiyyah (6 volumi) e il libro d'Al-Wansharisi intitulé Al-mi'yar al-mu'rib (13 volumi). Più vicino a noi, segnaliamo che il ministero di Waqf egiziano pubblica una raccolta delle fatwa importanti emesse dal 21 novembre 1895.

Sul piano politico, non si nasconde il pericolo rappresentato dalle *fatwa* pubblicate o diffuse dalla radio, la televisione e altri mezzi di comunicazione nell'orientare l'opinione pubblica. Tanto il governo che l'opposizione, senza parlare dei gruppi religiosi di qualsiasi tendenza, usano tali *fatwa* per influenzare e incanalare l'opinione pubblica.

Per attenuare gli abusi di questa istituzione, tanto gli autori classici quanto quelli contemporanei stabiliscono norme che il *mufti* e la persona che si rivolge a lui devono rispettare. Ci ritorneremo.

Per dissuadere alcuni dal dedicarsi alla pratica delle *fatwa*, autori classici e contemporanei chiedono al potere pubblico d'intervenire, in particolare riguardo ai *mufti* ignoranti[1]. E poiché questo intervento può essere considerato come un attacco alla libertà del *mufti*, si insiste soprattutto sull'obbligo morale di farlo. Si cita Maometto, che avrebbe detto che la persona che si precipita a dare le *fatwa* si precipita verso l'inferno. Si segnala l'esempio di compagni di Maometto che rifiutavano di rispondere alle domande e preferivano inviare ad altri la persona che chiedeva, per umiltà e per sollevare se stessi dalla responsabilità morale che implicava l'esercizio di tale funzione. Una persona che risponde a ogni questione che gli è posta è definita matta. Grandi giuristi non esitavano a rispondere: "non so", "lo ignoro". Abu-Hanifah (d. 767) diceva: "Se non temessi la perdita della scienza, mi sarei astenuto dal rispondere alle domande"[2]. Per discolpare i *mufti*, i giuristi musulmani dicono: "Quello che dice *non so* è come quello che dà una *fatwa*". Così, quando il *mufti* si sente in dovere di rispondere alle persone che a lui si rivolgono, non si sente spinto a dare *fatwa* in modo imprudente.

E) *Fatwa* tra modernismo e integrismo

Abbiamo segnalato sopra il ruolo importante che riveste il *mufti*. In un libro recente, Al-Qaradawi, *mufti* molto popolare, solleva il problema rappresentato dalle due correnti di *mufti*: integralisti e modernisti.

I *mufti* integralisti negano che la società sia sottoposta alla legge dell'evoluzione. Si basano sui vecchi libri e sulle vecchie *fatwa*. Al-Qaradawi cita a titolo d'esempio coloro che respingono la testimonianza di quelli che radono le loro barbe; proibiscono alle donne d'andare alla moschea per evitare la tentazione; rifiutano il ricorso agli strumenti moderni nel determinare la comparsa della luna per iniziare il digiuno di Ramadan. Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah già nel XIV secolo aveva messo in guardia da un atteggiamento conservatore, che non tiene in nessun modo conto dell'evoluzione della società. Gli autori classici stessi hanno modificato il loro insegnamento per adattarlo alla società[3].

Tale argomento contro i conservatori, tuttavia, non deve fuorviarci. I modernisti, anche loro, sono oggetto di critiche ancora più virulente. Questi modernisti, spiega Al-Qaradawi, attirati dal successo materiale dell'Occidente, cercano d'imitarlo.

---

1 Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 17-18; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 150-151.

2 Al-'Imadi: Salah al-'alam, p. 30-36; Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 13-18; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 71-85; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 44-45.

3 Al-Qaradawi: Al-fatwa, p. 90-103.

Ora, le leggi dell'Occidente sono basate sulla sua filosofia e sulla sua concezione religiosa ed esistenziale. Così, Al-Qaradawi respinge i pretesti avanzati dai modernisti tesi a legalizzare gli interessi bancari, le assicurazioni o l'uguaglianza tra l'uomo e la donna in materia di successione. Alcuni di questi modernisti provano a creare norme, a giustificare uno stato di fatto creato dai colonizzatori o a conformarsi a esso. Tali compromessi, dice Al-Qaradawi, non sono ammissibili. Anziché subordinare il diritto musulmano alla realtà, occorrerebbe cambiare la realtà per adattarla al diritto musulmano[1].

2) Norme che disciplinano l'istituzione di *mufti*

Nelle leggi attuali è raro trovare tutte le norme che disciplinano l'istituzione di *mufti*. Pertanto, citiamo qui le norme classiche alle quali rinviano i libri contemporanei[2].

A) Condizioni d'adeguatezza del *mufti*

Per essere adatto alla sua funzione il *mufti*:

- Deve essere musulmano, poiché la sua funzione è di carattere religioso.
- Deve essere adulto. Questa condizione è così tanto ovvia che gli autori classici trascurano di menzionarla. È inclusa tra le condizioni del *mujtahid*. Al di sopra dell'età della pubertà, non c'è nulla in contrario a che un giovane, che abbia le conoscenze giuridiche necessarie, si dedichi alla professione. Per la legge siriana, il *mufti* deve avere 30 anni.
- Deve essere equo (*'adl*). Questa condizione è interpretata qui più rigorosamente che in materia di giurisdizione. La dottrina, costatando l'abbassamento del livello della moralità pubblica, ammette la validità della nomina di un giudice empio (*fasiq*), mentre continua a insegnare che l'uomo empio non può essere riconosciuto *mufti*. Un'opinione contraria è tuttavia sostenuta da alcuni autori.
- Deve essere *mujtahid*, cioè possedere la scienza giuridica ed essere capace d'arrivare con un ragionamento personale a fornire la soluzione esatta a una difficoltà giuridica. Ma mentre si ammette la nomina di un giudice che è ignorante, non è ammesso nominare un *mufti* ignorante, poiché il giudice che ignora può ricorrere alla *fatwa* del *mufti*, mentre quest'ultimo per esprimere un parere utile deve ricorrere alle sue conoscenze personali. Ne consegue che il *mufti* deve almeno essere capace di ricercare negli scritti dei giuristi famosi la soluzione al problema giuridico che gli viene sottoposto. Oggi, in Giordania e in Siria, è richiesto che il *mufti* sia laureato in Diritto musulmano.
- Non è necessario che il *mufti* sia di sesso maschile. Tuttavia ciò è puramente teorico, poiché non si incontra, sembra, l'esempio di una donna che abbia esercitato la professione di *mufti*. Inoltre la cecità e il mutismo non costituiscono impedimenti all'esercizio della *fatwa*.

---

[1] Ibid., p. 82-90 e 124-127.

[2] Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 19-22; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 85-109; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 56-62; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in, vol. 4, p. 258-260.

– Lo statuto della libertà non è necessario. Nel passato lo schiavo poteva essere *mufti* poiché la condizione della libertà era imposta soltanto a quelli che esercitavano una funzione pubblica. Ciò può significare che il *mufti* nominato dallo Stato deve essere libero, ma non il *mufti* privato.
– Secondo alcuni, le funzioni di *mufti* e di giudice sono incompatibili. Tuttavia si ammette che il giudice possa dare consultazioni in materia religiosa. La dottrina dominante afferma che la sola restrizione consiste nel divieto al giudice di dare un consulto ai litiganti che gli hanno già sottoposto la loro controversia.
– Il fatto che il richiedente e il *mufti* siano parenti non costituisce un impedimento, poiché la *fatwa* del *mufti* non obbliga. Il *mufti* non deve essere un avversario del richiedente.

B) Qualità personali del *mufti*

Oltre alle condizioni precedenti, il *mufti* deve soddisfare delle condizioni personali[1]:

– Deve essere ben intenzionato, poiché la buona intenzione è considerata come il punto centrale in ogni azione e dà al *mufti* un certo carisma.
– Deve essere posato (*halim*), rispettabile (*lahu waqar*) e calmo (*lahu sakinah*). Deve astenersi dal dare una *fatwa* in stato d'emotività: rabbia, fame, tristezza, gioia eccessiva, sonno, tedio, calore schiacciante, malattia penosa o qualsiasi altro stato che lo allontana dalla moderazione.
– Affinché la gente non possa comprarlo, è raccomandato che il *mufti* non sia in stato di necessità. Inoltre deve conoscere la gente, le sue astuzie, le sue malizie e le sue usanze.
– Come per le funzioni giurisdizionali, il *mufti* deve evitare di ricercare questa funzione; deve lasciarsi nominare per il suo merito e per la necessità della società.

C) Norme di forma della *fatwa*

I giuristi hanno stabilito delle norme di procedura che il *mufti* deve rispettare[2]:

– Il *mufti* deve trattare le questioni che gli vengono sottoposte in sequenza cronologica. Se ignora la data nella quale due domande gli sono state sottoposte, può tirarle a sorte. Può tuttavia dare priorità alla donna o al viaggiatore che viene da lontano. Se ci sono molte donne o molti viaggiatori, procede secondo l'ordine cronologico o il tiro a sorte.
– Il *mufti* deve leggere bene gli incartamenti relativi alla questione fino alla fine, poiché essa appare alla fine. Se non comprende la questione, chiede delle spiegazioni. In caso di un errore grave nella questione, sceglie l'interpretazione più favorevole. Se c'è vuoto tra le righe o alla fine, vi tira una linea perché il richie-

---

[1] Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 17 e 38-39; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 113; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 77, 145-146 e 174; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in, vol. 4, p. 250-258 e 284.

[2] Al-Nawawi: Adab al-fatwa, 45-63; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 87-94 e 97; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 134-145; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in, vol. 4, p. 219.

dente non vi aggiunga in un secondo tempo delle parole per distorcere la risposta.

– È preferibile che il *mufti* legga la questione ai presenti che sono esperti nella materia, discutendola con loro e chiedendo i loro consigli "con cortesia ed equità", anche se sono meno eruditi di lui o allievi. Deve tuttavia astenersene, se il richiedente di *fatwa* desidera che la questione sia mantenuta segreta, o se la divulgazione dell'affare può avere conseguenze negative.
– Se il richiedente è lento a capire, occorre avere pazienza e cercare di capirlo. Questo atteggiamento è meritevole. Se la questione non è chiara e se il richiedente non è presente per chiedergli delle spiegazioni, il *mufti* segnala per iscritto sul faldone che gli è sottoposto che ha bisogno di più informazioni o chiede che il suo autore si presenti per spiegarsi. Se nonostante ciò non comprende la questione, può sia astenersi, sia proporre al richiedente un altro *mufti*. Se la domanda comporta molte questioni, alcune comprese, altre non comprese, il *mufti* risponde a quelle che ha capito, e lascia da parte quelle che non ha capito.
– La risposta deve corrispondere alla questione. Il *mufti* non può rispondere in base ai dati da lui conosciuti, se questi dati non appaiono nella questione posta. Può tuttavia, dopo la risposta, formulare un'ipotesi in cui la stessa situazione sarebbe presentata in modo diverso rispetto a quanto è avvenuto nella questione.
– La risposta può essere orale[1] o scritta. Non è opportuno che la risposta sia scritta dal *mufti*, ma può essere dettata. Se il giudizio comporta molte questioni, è preferibile che la risposta sia data secondo l'ordine delle questioni.
– La risposta deve essere fatta con una scrittura chiara, media, né fine, né grossa, con interlinea media, né troppo staccata, né troppo stretta. L'espressione deve essere chiara, corretta, comprensibile dal comune mortale, e che lo specialista non possa denigrare. È preferibile che lo stile della scrittura o il calamo non siano cambiati in corso di scrittura per timore di falsificazione o di dubbio. La risposta deve essere riletta per evitare possibili errori.
– La scrittura è realizzata sia a sinistra, sia a destra, sia in mezzo al foglio. Ma il *mufti* non deve scrivere sopra la formula religiosa iniziale "In nome di Dio misericordioso compassionevole". Prima di scrivere, deve invocare l'aiuto di Dio. Deve anche chiedere l'aiuto di Dio contro il diavolo, pronunciare il nome di Dio, lodarlo e pregare su Maometto.
– Il *mufti* può cominciare la sua *fatwa* con diverse formule religiose: "Il successo viene da Dio", "Elogio a Dio" ecc. Egli termina con altre formule come "Il successo viene da Dio" o "Dio è migliore conoscitore", seguite dal suo nome: tale figlio di tale, indicando la sua tribù, la sua città o la sua qualità, aggiungendo la sua scuola: sciafi'ita, hanafita ecc. Se la *fatwa* riguarda un governatore o un al-

[1] Durante una visita al ministero di Giustizia del sultanato d'Oman (marzo 1990), il sostituto del mufti, un uomo di una certa età, rispondeva alle domande che gli poneva la gente per telefono. Le questioni erano soprattutto relative al matrimonio e alle successioni. La consultazione durava appena un minuto.

tro uomo d’autorità, alcuni auspicano che la *fatwa* cominci con un’invocazione a Dio in suo favore: "Che Dio lo rafforzi, lo sostenga" ecc.

D) Norme sostanziali della *fatwa*

Oltre alle norme di procedura, la *fatwa* è sottoposta a norme sostanziali[1].

– La risposta del *mufti* deve essere breve e comprensibile dal pubblico. Alcuni *mufti* rispondevano solamente "sì" o "no". Ma è preferibile esporre nei dettagli la risposta. Così, se la questione riguarda la pena prevista per il furto o altre offese, non basta fare menzione della pena; occorre segnalare le condizioni per l’applicazione di tale pena.

– Il *mufti* non deve cercare di far piacere al richiedente, ma deve dargli la risposta che si impone. Non può, ad esempio, limitarsi alla parte della *fatwa* che è gradita al richiedente e lasciare da parte quella indesiderata. Deve evitare d’indicargli scappatoie per frodare le norme musulmane. Il *mufti* può tuttavia rinunciare a scrivere la *fatwa* sgradita al richiedente, ma non può in alcun modo rinunciare a dirgliela. Il *mufti* può utilizzare parole dure nella sua risposta per incitare il richiedente a non commettere il delitto.

– Se la richiesta di giudizio presentata al *mufti* contiene una risposta di un altro *mufti* competente, il nuovo interpellato può aggiungere che conferma la *fatwa* data. Se il *mufti* non è competente, può segnalare che la *fatwa* data non è da seguire. Può anche rimproverare al richiedente d’aver fatto ricorso a un ignorante. Se la prima *fatwa* è di un *mufti* sconosciuto, si informa sulla sua persona. Se non arriva a un’idea chiara su questo *mufti*, può astenersi dal dare la sua *fatwa*. Se invece la *fatwa* proviene da un *mufti* competente, ma presenta un errore evidente, il nuovo *mufti* può far strappare la prima *fatwa* o aggiungere la sua *fatwa* di segno contrario. Per alcuni, il *mufti* non dovrebbe far riferimento ad altri *mufti*, ma soltanto esprimere la sua *fatwa*, confermando o annullando la *fatwa* chi gli venisse sottoposta.

– Il *mufti* non è obbligato a motivare la sua *fatwa* se non quando è da presentare a un giudice o se dà una *fatwa* contraria a un’altra. Se la questione riguarda settori teologici complicati o versetti coranici controversi, il *mufti* deve evitare d’entrare nei dettagli, ma incitare al contrario il richiedente a limitarsi alla fede. Può anche lasciare da parte tali questioni. Il *mufti* deve anche evitare di pronunciarsi su un affare che comporta termini o usanze che sono propri di un’altra regione, a meno che sia in grado di capire bene il loro senso e il loro contenuto. Deve anche evitare di rispondere a quanto riguarda casi ipotetici, per evitare la speculazione inutile.

– Il *mufti* deve evitare di dare delle risposte ambigue per non mettere il pubblico in imbarazzo; di trattare gli altri da miscredenti eccetto che in conformità di un testo chiaro; d’esprimersi in termini assoluti, anche se i giuristi sono unanimi sulla materia, poiché spesso le soluzioni unanimi nascondono divergenze.

---

[1] Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 37-38, 43-45, 60 e 66-68; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 120-134 e 141-157; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 79, 81, 96-100, 134, 148-149, 164-168; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I’lam al-muwaqqi’in, vol. 4, p. 225-227, 244-245, 270-278, 284-326.

– Il *mufti* non deve limitarsi a esporre il punto di vista della sua scuola. Se trova che la posizione di un'altra scuola è più giusta, è obbligato a indicarla al suo richiedente, poiché la risposta deve sempre essere conforme alla convinzione profonda.
– Nel caso in cui la questione possa avere due o più risposte, il *mufti*, secondo alcuni, può dare la risposta che vuole. Altri preferiscono che il *mufti* indichi le varie risposte al richiedente, lasciando a quest'ultimo la scelta. Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah consiglia al *mufti* di non dare nessuna risposta fino a che non è sicuro che la sua sia la risposta esatta. Abu-Zahrah (d. 1974) dà due esempi di buone *fatwa* per lo stesso caso. Un uomo vuole sposarsi con una sorella di latte, il *mufti* glielo proibirà secondo l'opinione maggioritaria. Ma se un uomo sposato, avendo bambini, scopre che ha sposato sua sorella di latte e si preoccupa, è un fornicatore? Deve abbandonare sua moglie? Il *mufti* lo rassicurerà mostrandogli le opinioni minoritarie e manterrà unita la famiglia.

E) Norme da rispettare da parte del richiedente della *fatwa*

Il richiedente di *fatwa* è ogni persona che non ha raggiunto il grado di *mufti* per rispondere da solo alle domande che si pone. Lo riguardano molte regole[1]:

– Deve assicurarsi della competenza del *mufti* che consulta. Alcuni affermano che basta che questo *mufti* sia notoriamente riconosciuto come competente; altri si accontentano della dichiarazione di competenza dello stesso *mufti*. In presenza di molti *mufti* possibili, il richiedente deve scegliere il più competente e il più pio. E se intende porre la sua questione a molti *mufti*, deve cominciare con il più vecchio e il più competente. Si può ricorrere a un *mufti* competente in una materia e ignorante in altre? Alcuni lo ammettono, altri lo proibiscono perché le norme sono spesso legate le une alle altre.
– Si deve ricercare un *mufti* della propria scuola? I giuristi rispondono che il comune mortale di per sé non appartiene a una scuola. Pertanto, è libero di consultare chi vuole. Ma occorrerebbe evitare di fissare la sua scelta sul criterio della scuola che sarebbe più favorevole alla domanda che si chiede.
– Il richiedente non deve applicare una *fatwa* se non è personalmente convinto che sia giusta. Maometto avrebbe detto: "Domanda la *fatwa* a te stesso, anche se gli altri ti hanno dato la loro". La *fatwa* degli altri non libera nessuno della sua responsabilità dinanzi a Dio. Se il richiedente avesse dubbi che riguardano una *fatwa*, dovrebbe rivolgersi ad altri *mufti* per avere la loro. Ma se nel paese non ci fossero altri *mufti*, allora potrebbe rassegnarsi, poiché Dio non domanda a nessuno più del possibile.
– Se la questione è stata trattata consecutivamente da due *mufti*, sono consigliati diversi atteggiamenti: scegliere la posizione più dura o, al contrario, la più comoda; rivolgersi a un terzo *mufti* e seguire la sua *fatwa*; scegliere la *fatwa* che si vuole o la *fatwa* della persona che sembra più competente.

---

[1] Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 35-37, 43 e 71-86; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 109-110, 157-171: Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 75-76, 81 e 101-113; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in, vol. 4, p. 270, 278-281, 316, e 323-328.

- Se il *mufti* dà una *fatwa* in un affare e, in seguito, ritorna su questa *fatwa*, il richiedente è tenuto a seguire la *fatwa* successiva. Al-Hasan Ibn-Ziyad, amico del grande imam Abu-Hanifah (d. 767), aveva dato una *fatwa* e, in seguito, si era reso conto del suo errore. Siccome non conosceva il richiedente, pagò uno strillone. Non dette *fatwa* durante molti giorni fino a che rintracciò il suo richiedente. Secondo Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah, se il *mufti* cambia una *fatwa*, il richiedente deve rivolgersi a un altro *mufti* e seguire la *fatwa* accordata da quest'ultimo. Ma se non esistono diversi *mufti* nel paese, il richiedente deve ritornare dal *mufti* e chiedergli la ragione del cambiamento della sua *fatwa*. Se il cambiamento è motivato dall'errore del *mufti*, il richiedente è tenuto a seguire la seconda *fatwa*. Tuttavia, se il cambiamento fosse basato su una valutazione del giudice o una scelta a favore del parere di un'altra scuola, il richiedente può seguire l'una o l'altra *fatwa*.
- Se una questione che è stata già risolta da un *mufti* si ripete, non è più necessario porla di nuovo al *mufti*. Alcuni tuttavia raccomandano di farlo, perché il *mufti* può aver cambiato parere. Per questa stessa ragione, alcuni giuristi non ammettono che una persona applichi la *fatwa* di un *mufti* morto.

F) Responsabilità del *mufti*

Se è provato che il *mufti* ha mancato al suo dovere di ricerca, risponde del danno che causa con la sua *fatwa*, soprattutto se è un incapace. Ma se ha compiuto le sue ricerche in un modo serio, il richiedente danneggiato deve essere indennizzato dal tesoro pubblico[1]. È l'opinione di Jad-al-Haq (d. 1996). Secondo Ibn-al-Salah (d. 1245), il *mufti* risponde del danno soltanto se è competente. Se non è competente, la responsabilità è del richiedente, che non ha scelto bene il suo *mufti*[2]. Ma che ne è se il giudice chiede il punto di vista di un *mufti* e si rende conto in seguito che il *mufti* si è sbagliato? In questo caso, la responsabilità spetta generalmente al giudice, perché il *mufti* non dà una *fatwa* costrittiva[3].

3) Ruolo odierno del *mufti* nei paesi musulmani

Il *mufti* continua a occupare un ruolo di primo ordine, tanto nella vita quotidiana della gente, che nelle sfere superiori del potere. Gli si richiede di dare il punto di vista della religione, con l'obiettivo di conformarvisi sul piano privato o su quello delle istituzioni economiche, o di giustificare una decisione legislativa, giudiziaria o politica.

A) Piano privato

Sul piano privato, i giornali, i periodici e le stazioni radio o televisive dei paesi musulmani mettono a disposizione del pubblico un servizio di consultazione religiosa e giuridica, un po' come la rubrica della posta del cuore nelle riviste occidentali. Al-Qaradawi, un *mufti* molto popolare, dice che riceve migliaia di lettere, su varie materie, da vari paesi e da varie categorie di gente: giovani e vecchi, uomini e donne, privati e pubblici. Ne deduce che la religione continua a essere in primo

---

[1] Al-Fatawa al-islamiyyah, vol. I, 1980, p. 24-26.
[2] Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 111.
[3] Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in, vol. 4, p. 280-284.

piano. Aggiunge che i laici che cercano d'espungere la religione dalla nostra società o di far governare questa società con un'altra legge e non con la legge di Dio nuotano in realtà contro corrente rispetto ai loro popoli, imponendo loro con la forza norme che essi rifiutano. Segnala che la donna si interessa più dell'uomo alle questioni religiose. Lo spiega con il dono d'amore e di misericordia che Dio le ha concesso e che la rende più vicina alla religione dell'uomo. Ne deduce che l'influenza occidentale sulla donna musulmana non è definitiva[1].

Sul piano economico, le istituzioni bancarie cosiddette "musulmane" ricorrono a *fatwa* per fondare le loro operazioni finanziarie. Queste *fatwa* sono pubblicate e messe a disposizione del pubblico, e così diventano parte del marketing di queste istituzioni.

B) Piano legislativo

Lo Stato ricorre ai *mufti* per avere una *fatwa* prima di promulgare una legge. Citiamo qui a titolo d'esempio la questione della circoncisione femminile in Egitto. Il 7 settembre 1994, durante la Conferenza internazionale della popolazione la CNN ha diffuso una pellicola sulla circoncisione di una ragazza da parte di un barbiere in una zona popolare egiziana. Questa pellicola ha causato una grande emozione nell'opinione pubblica egiziana e internazionale. Numerosi libri e articoli sono stati pubblicati in questa occasione, sia a favore, sia contro la circoncisione femminile. Per calmare la tempesta, il ministro della Sanità aveva promesso di promulgare una legge proibendo questa pratica. Si è rivolto allora al *Mufti* della Repubblica, dal quale aveva potuto ottenere una *fatwa* favorevole alla sua posizione. In seguito, aveva visitato lo sceicco dell'Azhar Jad-al-Haq per chiedere il suo appoggio. Quest'ultimo gli aveva offerto un opuscolo distribuito gratuitamente allegato al numero dell'ottobre 1994 della rivista *Al-Azhar*. L'opuscolo conteneva una *fatwa* di cui l'essenziale era stato già pubblicato nel 1981. In questa *fatwa*, lo sceicco afferma, a tre riprese:

> Se una regione cessa, di comune accordo, di praticare la circoncisione maschile e femminile, il capo di Stato deve dichiararle guerra perché la circoncisione fa parte dei riti e delle specificità dell'islam. Ciò significa che le circoncisioni maschile e femminile sono obbligatorie[2].

Dinanzi a questa intransigenza, il ministro ha dovuto rinunciare al divieto legale e si è limitato a permettere questa pratica negli ospedali[3]. Questo ha causato la rabbia degli oppositori alla circoncisione femminile sul piano interno e internazionale, obbligando il ministro a ritornare sulla sua decisione, inviando il 17 ottobre 1995 ai direttori degli affari sanitari delle istruzioni che proibiscono questa pratica. Queste istruzioni sono state confermate l'8 luglio 1996 dal decreto 261.

C) Piano giudiziario

Sul piano giudiziario, i tribunali ricorrono ai *mufti* per avere una *fatwa* in un processo. Ma ciò è facoltativo. Il giudice, d'altra parte, non è tenuto a seguire la *fatwa*

---

1 Al-Qaradawi: Min huda al-islam, 33-34.
2 Jad-al-Haq, in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annessi 5 e 6.
3 Al-Nadim, p. 67.

del *mufti*. Esiste tuttavia un settore dove il ricorso al *mufti* è prescritto dalla legge. Il Codice di procedura penale egiziano prevede all'art. 381 che il tribunale debba sollecitare la *fatwa* del *mufti* della Repubblica prima di comminare la pena di morte. Benché la *fatwa* del *mufti* non sia costrittiva per il giudice, la sentenza pronunciata senza consultare il *mufti* è nulla. La *fatwa* del *mufti* deve essere data entro dieci giorni, oltre i quali il giudice non è obbligato ad aspettare. Secondo la Commissione legislativa parlamentare, la consultazione del *mufti* mira a "procurare la calma al condannato, poiché egli sa che la pena di morte pronunciata contro di lui è conforme al diritto musulmano". Essa tuttavia non nasconde la volontà d'influenzare l'opinione pubblica. E questa sembra essere la vera ragione, secondo la dottrina, che ha auspicato che la *fatwa* del *mufti* sia costrittiva per il giudice[1]. Segnaliamo qui che la *fatwa* di Khomeini contro Salman Rushdie equivale a un giudizio. In Egitto, le *fatwa* emesse dalle alte autorità religiose musulmane contro la setta baha'i servono come base per l'arresto dei suoi membri e la loro condanna da parte dei tribunali[2].

Per ritornare al caso della circoncisione, l'improvviso voltafaccia del ministro della Sanità nel 1996 contro la pratica della circoncisione femminile ha suscitato rabbia da parte dei difensori di questa pratica. Il dottore Munir Fawzi e lo sceicco Yusuf Al-Badri hanno fatto ricorso al tribunale amministrativo chiedendogli di dichiarare il decreto in questione contrario all'islam e alla Costituzione, poiché quest'ultima considera i principi del diritto musulmano come la fonte principale del diritto. Il tribunale ha dato loro ragione perché il Parlamento era il solo competente ad adottare una norma che comporta una sanzione penale. Il ministro della Sanità ha fatto appello. Il primo ministro, il presidente del sindacato dei medici e delle organizzazioni non governative si sono aggiunti alla sua azione. Il 28 dicembre 1997, la corte amministrativa suprema ha deciso che il ministro aveva agito nei limiti delle sue competenze. Ha aggiunto che il Codice penale si applica nel caso che l'integrità fisica delle ragazze venga violata attraverso la circoncisione perché quest'ultima non ha basi religiose. Ha deciso inoltre che:

> Non esiste in materia di circoncisione femminile una norma musulmana chiara e obbligatoria basata sul Corano o la *Sunnah* di Maometto. Gli imam dei quattro riti musulmani e i giuristi contemporanei sono in disaccordo nello stabilire se si tratta di un dovere o di un atto raccomandato.

Di conseguenza, secondo la corte, il decreto ministeriale non ha violato la Costituzione. Ha aggiunto:

> Poiché la circoncisione è un atto chirurgico senza base musulmana che la impone, la norma di base vuole che essa non sia praticata senza ragione terapeutica [...]. La chirurgia, qualunque sia la sua natura o la sua gravità, fatta senza la realizzazione delle condizioni per essere autorizzata, costituisce un atto illecito sul piano del diritto musulmano e del diritto positivo, e ciò ai sensi del principio generale del diritto della persona alla sua integrità fisica, e del principio dell'incriminazione d'ogni atto non autorizzato che minaccia questa integrità.

---

1 Husni: Sharh qanun al-'uqubat, al-qism al-'am, 756-757.

2 Aldeeb Abu-Sahlieh: Liberté religieuse et apostasie dans l'islam, p. 50-51 e 69-70.

Nella prima come nella seconda decisione, il tribunale egiziano si è basato sulle varie *fatwa* dei dotti religiosi musulmani egiziani, per motivare la prima decisione in favore della circoncisione e la seconda contro di essa[1].

D) Piano politico

Il ruolo del *mufti* è rilevante anche nel settore della politica. Questi può giustificare o condannare il ricorso a una guerra o il raggiungimento di una pace con un nemico, come fu il caso della pace tra l'Egitto e Israele[2]. Più vicino a noi, si può citare il ricorso ai *mufti* da parte dei paesi musulmani implicati nella crisi del Golfo, sia per condannare che per giustificare la presenza degli eserciti occidentali in Arabia Saudita e negli altri paesi ostili all'Iraq. Nonostante l'impatto che ha la *fatwa* sul pubblico in situazioni simili, non si può fare a meno di vedere nel *mufti* un servo del potere. È raro, infatti, vedere un *mufti* opporsi alla volontà del capo dello Stato. È il ruolo più ingrato e più difficile che affronta il *mufti* nella società.

E) *Mufti* dello Stato

Oggi si trovano molti libri che parlano dell'istituzione del *mufti* in generale. Poco è detto del *mufti* di Stato. Occorrerebbe, per riempire questa lacuna, studiare le leggi, la giurisprudenza e la pratica dei vari paesi in materia. Proviamo qui a presentare sommariamente la situazione in Giordania, in Siria e in Egitto.

a) Giordania

Un organismo di *fatwa*, diretto dal *Mufti* generale è integrato al ministero di *Waqf*. I *mufti*, dipendenti dal *Mufti* generale, sono nominati nei centri urbani; essi sono laureati all'università. Oltre a dare *fatwa*, devono sorvegliare i culti nelle moschee e il loro personale: predicatori, insegnanti di religione ecc. Devono presentare al *Mufti* generale un rapporto mensile sulle loro *fatwa*, che devono essere iscritte, come pure le questioni, su un registro. Il *Mufti* generale, a sua volta, deve indirizzare al ministro di *Waqf* le sue osservazioni su queste *fatwa*. I *mufti* sono funzionari di Stato. La legge precisa che non ricevono onorari (eccetto i loro salari) per le loro attività.

Inoltre, il ministero di *Waqf* comprende una Commissione di *fatwa*, composta da sette eminenti eruditi in materia di diritto musulmano, nominati dal ministro. Il *Mufti* generale ha la funzione di relatore. Il compito di questa commissione è di dare il punto di vista dell'islam sulle questioni che le sono sottoposte[3].

b) Siria

Si trova qui la stessa istituzione, nell'ambito del ministero di *Waqf*. L'organismo di *fatwa* è diretto dal *Mufti* generale e sorvegliato da un Consiglio di sette persone, tra

---

[1] V. Aldeeb Abu-Sahlieh: Circoncision, p. 415-416.

[2] L'accordo tra l'Egitto e Israele è stato oggetto di una fatwa di 'Ali Jad-al-Haq il 26 novembre 1979 (in Al-fatawa al-islamiyyah, op. cit., vol. 10, 1983, pp. 3621-36). Si ha anche un'altra fatwa, dell'8 gennaio 1956, data da Hasan Ma'mun, relativa alla pace con gli ebrei in Palestina e ai trattati conclusi con gli Stati coloniali ostili agli arabi e ai musulmani che sostengono gli ebrei nelle loro aggressioni (Ibid., vol. 7, 1982, p. 2643-2647). V. anche Al-Qalqili: Al-fatawa al-urduniyyah.

[3] La funzione di mufti in Giordania è regolata in particolare dalla legge 142 del 1966 e l'ordinanza 23 del 1979. Nulla è detto delle modalità della nomina del Mufti generale.

cui il *Mufti* generale, il *mufti* più importante di Damasco e il primo giudice del tribunale religioso. Questo organismo di *fatwa* è incaricato, oltre che delle *fatwa*, dell'insegnamento religioso e del personale del culto. Si pronuncia sui libri contrari all'islam e sulle edizioni del Corano importate in Siria. La conversione di stranieri all'islam è fatta dinanzi a questo organismo; un certificato è accordato a tal fine al convertito.

Il *Mufti* generale è nominato dal presidente della Repubblica, scelto fra tre nomi presentati dal ministro di *Waqf*. Il *Mufti* generale, deceduto nel 2004, aveva occupato questa funzione dal 1964.

In ogni regione vengono nominati *mufti* con diplomi universitari. Sono obbligati a inviare mensilmente copie delle loro *fatwa* all'organismo di *fatwa*.

Quando una questione non trova soluzioni nei libri delle quattro scuole sunnite, la *fatwa* diventa di competenza del Consiglio suddetto, che sceglie altri due eminenti dotti per decidere.

Il sistema siriano esposto qui riguarda i musulmani d'obbedienza sunnita, che formano la maggioranza della popolazione. La legge non ci dice nulla degli sciiti. Il *Mufti* generale di Siria ci ha tuttavia confermato che gli sciiti di Siria hanno i loro *mufti*[1].

c) Egitto

Dar al-ifta' al-masriyyah (Casa egiziana di *fatwa*) è diretta da un *mufti* nominato dal governo. La prima traccia scritta che riguarda questo organismo risale al 1895, con la nomina del suo primo *mufti* e l'apertura di un registro di *fatwa*. Il *mufti*, prima della rivoluzione del 1956, portava il titolo di *Mufti al-diyar al-masriyyah* (*mufti* delle regioni egiziane). In seguito è stato designato come *Mufti al-jumhuriyyah* (*Mufti* della Repubblica).

Questo organismo è costituito da un Ufficio del *Mufti* della Repubblica, da quattro delegati dei tribunali col grado di giudici e tre delegati del procuratore col grado di sostituti, tutti laureati nella facoltà di Diritto musulmano dell'Azhar. Questo ufficio fa le ricerche e aiuta il *mufti* a rispondere alle domande poste. Sceglie anche le *fatwa* che devono essere pubblicate[2].

Corsi di perfezionamento di due anni per *mufti* sono previsti a beneficio dei giudici dei paesi musulmani dell'Asia che cercano di praticare anche la funzione di *mufti*.

Oltre a questo organismo ufficiale dipendente dallo Stato, esiste un organismo di *fatwa* nel quadro dell'Azhar. Ho potuto assistere, nell'aprile 1990, a una sessione di *fatwa*. Il *mufti* accoglie i suoi visitatori senza alcuna restrizione in una sala aperta a tutti. Secondo il proprio turno, le persone che hanno una questione si siedono davanti al *mufti* in vestito clericale e gli chiedono una soluzione ai loro problemi. Il pubblico può ascoltare la questione e la risposta. Ho costatato la presenza di un'italiana fra gli ospiti; veniva a chiedere una *fatwa*.

---

[1] Per la Siria, v. in particolare la legge 185 del 1961.

[2] Le fatwa di Dar al-ifta' al-masriyyah sono su Internet in arabo: http://www.elazhar.com/Ftawa/Default.asp.

Si nota così che le funzioni di dare le *fatwa* si concentrano nelle mani di due organismi, tutti e due ufficiali. La volontà statale di vietare il libero esercizio di questa funzione è manifesta in due leggi del 1971 e del 1973. Questo divieto, tuttavia, non sembra riguardare che i tribunali, che sono obbligati a rivolgersi all'organismo statale di *fatwa*. Il pubblico rimane libero di ricorrere a qualsiasi altro *mufti*, a titolo privato[1].

Per concludere, segnaliamo che i paesi arabi hanno un organismo composto di giuristi laici incaricati della redazione e dell'interpretazione delle leggi. Porta a volte il nome d'Organismo di *fatwa* e di legislazione, il che crea una confusione con l'organismo di *fatwa* di cui si discute sopra. Tuttavia, in linea di principio, questo organismo non si occupa della questione della conformità al diritto musulmano, compito riservato all'organismo religioso di *fatwa*.

4) Incidenza dei *mufti* nei paesi non musulmani

A) *Mufti* in paesi non musulmani

In Occidente, i centri musulmani consegnano delle *fatwa* a quelli che le chiedono. È il caso della Fondazione culturale musulmana a Ginevra, che abbiamo contattato.

Questa fondazione riceve ogni giorno domande in tutti i settori. L'imam responsabile di questa fondazione dà *fatwa* in risposta alle domande. Consulta tuttavia spesso le *fatwa* già date altrove. Succede che si rivolga ad altre personalità religiose per chiedere loro consiglio o parere.

L'imam risponde gratuitamente alle precisazioni chieste. Ogni persona è autorizzata a porre delle domande, per iscritto o oralmente. Anche la risposta può essere orale o scritta. L'imam conserva copia delle *fatwa* date, ma esse non sono pubblicate. A volte, i tribunali svizzeri si rivolgono a lui per avere il punto di vista musulmano in un processo. Capita anche che i consolati chiedano a una persona di fornire loro una conferma dell'imam su un dato settore.

B) Ricorso ai *mufti* in un paese musulmano

I musulmani che vivono in Occidente si rivolgono anche ai *mufti* nei paesi musulmani. Alcune raccolte ne fanno menzione. Citiamo qui un caso molto significativo tratto del libro d'Al-Qaradawi, in cui un musulmano in un paese socialista pone una questione che riguarda gli interessi bancari e le assicurazioni sulla merce[2].

In una lunga risposta, Al-Qaradawi dice che i musulmani devono lasciare le banche capitaliste e creare le loro banche su una base che rispetti il diritto musulmano. Se tali banche musulmane non esistono, l'individuo deve sempre mantenere in sé la sensazione dell'insoddisfazione fino a che perviene, insieme con altri, a correggere la situazione. Senza questa sensazione d'insoddisfazione, nessun cambiamento è possibile. Egli deve continuare a sentirsi colpevole, poiché ciò significa che conti-

---

[1] Su questa istituzione, v. Al-fatawa al-islamiyyah, volume 10, 1983, p. 3650-3667. Questo organismo, come detto sopra, pubblica le fatwa più importanti dal 1895. Alcuni mufti sono molto prolifici. Così, Hasan Ma'mun ha consegnato, tra il 1955 e il 1960, 11.992 fatwa (Ibid., volume I, p. 34-35).

[2] Al-Qaradawi: Min huda al-islam, p. 614-624.

nua a distinguere ciò che è giusto da ciò che non lo è. Per quanto riguarda l'assicurazione delle merci, potrebbe essere accettata, anche se, secondo l'islam, è macchiata d'usura come tutte le assicurazioni attuali. Non si deve tuttavia accettare l'assicurazione sulla vita, che si allontana da tutte le forme dei contratti musulmani conosciuti e non è affatto necessaria. Quanto al prestito bancario con interesse, è assolutamente vietato, e non può essere autorizzato che in caso di necessità, come nel caso dell'acquisizione di prodotti alimentari o di vestiti per i bambini, o di cura per gli ammalati. Se, invece, il ricorso a tali operazioni finanziarie proibite dall'islam è una condizione per sviluppare il proprio commercio, sarebbe meglio accettare di vivere con poco rinunciando a tali operazioni.

Succede anche che i paesi occidentali chiedano ai musulmani che vi vivono di fornire loro una *fatwa* di un'autorità religiosa riconosciuta nei paesi musulmani. Così, quando i musulmani che vivono a Bruxelles chiesero d'avere il loro cimitero, il governo belga richiese una *fatwa* per giustificare la loro domanda, *fatwa* ottenuta dalla Commissione saudita di *fatwa*. Questa rispose:

> I morti musulmani devono essere sepolti in un cimitero indipendente per loro, e non è permesso di seppellirli in un cimitero non musulmano. L'imam Al-Shirazi dice in *Al-Muhadhdhab*: "Il miscredente non sarà sepolto nel cimitero dei musulmani, e il musulmano non sarà sepolto nel cimitero dei miscredenti". Al-Nawawi dice in *Al-Majmu'*: "I nostri compagni sono del parere unanime che il musulmano non può essere sepolto in un cimitero dei miscredenti e un miscredente non può essere sepolto in un cimitero musulmano". Da ciò deriva l'obbligo di dedicare un luogo per la sepoltura dei musulmani in un cimitero che sia riservato a loro[1].

C) Effetto extraterritoriale di una *fatwa*

Succede che le *fatwa* pronunciate in un paese musulmano abbiano un'applicazione generale. Il caso più conosciuto in Occidente è la famosa *fatwa* d'Khomeini del 13 febbraio 1989, che ha condannato Salman Rushdie alla pena di morte. Ecco la traduzione di questa *fatwa*:

> Dichiaro ai musulmani sparsi in tutto il mondo che l'autore del libro I versetti satanici, scritto, pubblicato e diffuso contro l'Islam, il profeta sublime dell'Islam – preghiera per lui – e il Santo Corano, così come chi l'ha pubblicato conoscendone il contenuto sono condannati a morte. Chiedo ai musulmani d'eseguire detta pena di morte contro di costoro ovunque essi si trovino, affinché nessuno osi insultare gli elementi santi dell'Islam. Colui che muore per questa causa è un martire se Dio lo vuole. Colui che trova l'autore di questo libro, ma non può eseguire la condanna, deve informare gli altri del luogo in cui questi si trova per ottenere il merito della sua azione[2].

Questa *fatwa*, emanando dalla guida suprema della rivoluzione iraniana, ha un carattere vincolante. Nessun ripensamento è permesso, eccetto il pentimento con-

---

[1] Fatawa al-lajnah al-da'imah, vol. 9, p. 6.
[2] Testo tradotto della fatwa in arabo in: Al-Samman: Hamazat shaytaniyyah, p. 18.

creto da parte di Salman Rushdie che implica il ritiro del suo libro e la rinuncia ai guadagni realizzati con la sua vendita.

V. Consenso (*ijma'*)

1) Definizione del consenso

Il verbo *jama'a* (riunire o concertarsi), da cui deriva il termine *ijma'* (consenso, accordo unanime), è menzionato in numerosi versetti, tra cui citiamo i due seguenti:

> Racconta loro la storia di Noè, quando disse al suo popolo: O popolo mio, se la mia presenza e il mio richiamo ai segni d'Allah vi sono insopportabili, io mi affido ad Allah. Prendete le vostre decisioni insieme coi vostri consoci e non abbiate scrupoli [nei miei confronti]. Stabilite quello che volete fare di me, senza porre indugi (10:71).
>
> Quando poi lo ebbero condotto con loro e furono d'accordo nel gettarlo in fondo alla cisterna, Noi gli ispirammo: Ricorderai loro quello che hanno commesso quando meno se lo aspetteranno. (12:15).

Il consenso (*ijma'*) è considerato generalmente come la quarta fonte del diritto dopo il Corano, la *Sunnah* e l'analogia. Lo classifichiamo nella categoria dell'*ijtihad* collettivo, come fa Hasab-Allah[1].

2) Legittimità del ricorso al consenso

I giuristi si chiedono se è legittimo ricorrere al consenso, poiché si presume che il Corano e la *Sunnah* abbiano regolato tutto e che il potere legislativo appartenga non agli uomini ma solo a Dio attraverso i suoi profeti. Una maggioranza tuttavia si è pronunciata a favore del consenso, ma senza tuttavia mettersi d'accordo sulle condizioni per la sua realizzazione.

A) Maggioranza in favore del consenso

La gran maggioranza dei giuristi accorda una forza obbligatoria al consenso. Si basa sul Corano, la *Sunnah* e la ragione.

I versetti del Corano considerano che Dio abbia istituito la comunità musulmana come testimone (e in quanto tale veritiero) che ordina il bene e proibisce il male (e in quanto tale infallibile); incitano questa comunità a non dividersi e ad affidarsi all'autorità:

> Così facemmo di voi una comunità equilibrata, affinché siate testimoni di fronte ai popoli e il Messaggero sia testimone di fronte a voi (2:143).
>
> Voi siete la migliore comunità che sia stata suscitata tra gli uomini, raccomandate le buone consuetudini e proibite ciò che è riprovevole e credete in Allah (3:110).
>
> Aggrappatevi tutti insieme alla corda d'Allah e non dividetevi tra voi (3:103).

---

[1] Sul consenso, v. in particolare: Mansour: L'autorité dans la pensée musulmane; Bernard: L'accord unanime de la communauté; Abu-Jayb: Mawsu'at al-ijma' fil-fiqh al-islami; Abu-Sa'd: Al-ijma' 'ind a'immat al-sunnah al-arba'ah; Muhammad: Al-ijma'; Ahmad: Al-ijma'; Al-Shuwayki: Al-ijma'; Al-Jassas: Al-ijma'; Ibn-al-Mundhir: Al-ijma'.

> Chi si separa dal Messaggero dopo che gli si è manifestata la guida, e segue un sentiero diverso da quello dei credenti, quello lo allontaneremo come si è allontanato e lo getteremo nell'Inferno. Qual triste destino (4:115).
>
> O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero, se credete in Allah e nell'Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l'interpretazione più sicura (4:59).
>
> Se giunge loro una notizia, motivo di sicurezza o d'allarme, la divulgano. Se la riferissero al Messaggero o a coloro che hanno l'autorità, certamente la comprenderebbero coloro che hanno la capacità di farlo (4:83).

Qui è da osservare l'interpretazione data al versetto 4:59: se c'è contestazione a proposito di una cosa, ci si deve riferire al Corano e alla *Sunnah*; ma se nessuna discussione emerge, allora l'accordo dei credenti deve essere considerato come la norma da seguire.

Oltre ai versetti suddetti, i partigiani del ricorso al consenso portano a sostegno della loro tesi alcune tradizioni di Maometto che incitano a non dividersi e accordano l'infallibilità alla volontà della comunità:

> Colui che si rallegra per il piacere del paradiso, che si mantenga nel gruppo.
>
> Colui che si allontana del gruppo la misura di un palmo distacca il collo del nodo dell'islam.
>
> La mia nazione non si accorda mai sull'errore.
>
> Certamente, Dio non permette che la mia Comunità sia all'unanimità favorevole ad un'eresia.
>
> Ciò che i musulmani giudicano come buono, Dio lo giudica anche come buono.

I giuristi aggiungono un'argomentazione razionale: è impossibile che in una data epoca i giuristi si mettano d'accordo su un punto senza che questa opinione abbia una base nel Corano o la *Sunnah*. Inoltre è impossibile che si sbaglino tutti senza che nessuno fra loro se ne renda conto. Di conseguenza, il loro consenso ha certamente una base nel Corano o nella *Sunnah*, cosa che rende obbligatoria la sottomissione a esso.

B) Oppositori al consenso

Coloro che si oppongono alla forza obbligatoria del consenso dicono che il versetto 4:115, che chiede di seguire il sentiero dei credenti, non si riferisce al consenso. Seguire il sentiero dei credenti significa qui imitare i credenti nella loro obbedienza al Corano e alla *Sunnah*. Dicono che questo versetto non viene invocato a favore del consenso dal tempo d'Al-Shafi'i (d. 820). D'altra parte, il versetto 4:59, che chiede d'obbedire "a coloro di voi che hanno l'autorità", si riferisce qui a quelli che esercitano un potere statale, e non al consenso. Appoggiarsi al consenso invocando questo versetto potrebbe significare che non occorre rivolgersi al Corano e alla *Sunnah*. E se questo versetto e gli altri possono dare una certa base, non possono invece dare la certezza.

Quanto alle tradizioni attribuite a Maometto, sono racconti unici[1] che non vincolano in modo rigido. L'appello a mantenersi nel gruppo è per mettere in guardia contro la divisione della nazione di fronte a un nemico o una difficoltà. E il detto che afferma "la mia nazione non si accorda mai sull'errore" dovrebbe essere interpretato nel senso che in qualsiasi epoca ci sarà una persona che verrà a denunciare l'errore. Si rileva anche che alcuni detti di Maometto affermano, al contrario, che la comunità musulmana potrebbe sbagliarsi. Uno di questi detti afferma: "L'ultima ora avrà luogo soltanto sui malvagi nella mia Comunità". Maometto avrebbe detto anche: "Dio non fa scomparire la scienza togliendola di torno ai suoi servi, ma facendo scomparire i dotti. E quando non ci sarà più nessun dotto, la gente prenderà dirigenti ignoranti ai quali saranno poste delle domande e che risponderanno con delle *fatwa* senza conoscenza. E così si smarriscono e fanno smarrire gli altri".

Quanto all'argomentazione razionale, essa non vale poiché suppone l'esistenza del consenso, e invece questo non è il caso. D'altra parte, supponendo che il consenso esista, deve avere una base nel Corano e nella *Sunnah*. La norma che ne deriva, in questo caso, sarebbe anche basata su queste due fonti. E supponendo che il consenso sia ammissibile, è frutto dello sforzo di ragionamento (*ijtihad*) e quindi non lega che coloro che compiono questo sforzo.

Gli oppositori evocano anche la difficoltà inerente alla determinazione di coloro che sono destinati a formare il consenso, questione sulla quale non c'è unanimità. Anche se si riuscisse a individuarli, è praticamente impossibile riunire tutti i *mujtahid*. Questo non ha mai avuto luogo.

3) Attori del consenso

Poiché il Corano e la *Sunnah* non hanno istituito in modo chiaro il consenso, i giuristi sono stati molto discordi sulle condizioni che devono essere soddisfatte per averne uno. Il primo problema è sapere chi è destinato a partecipare al consenso.

I testi citati dal Corano e dalla *Sunnah* parlano a volte della comunità e a volte di quelli che detengono l'autorità. Si può dunque dedurre che il consenso significa l'accordo unanime della comunità musulmana, un po' nel senso della democrazia diretta. Ma Malik (d. 795) ritiene che il consenso della sola gente di Medina sia probante, perché si suppone che conosca meglio la religione poiché Maometto viveva tra di essa. Si citano a questo riguardo dei detti di Maometto a favore di questa città, fra cui il seguente: "Medina è buona e allontana ciò che è malizioso come il fuoco allontana l'impurità dal ferro". Altri ritengono che si tratti del consenso dei quattro primi califfi (detti illuminati), e ciò secondo un detto di Maometto che afferma: "Seguite la mia *Sunnah* e la *Sunnah* dei califfi illuminati dopo di me, e tenetevi stretti fermamente a essa, attaccati con i molari". I dhahiriti limitano il consenso ai soli compagni del Profeta, ricordando che il versetto "Voi siete la migliore comunità che sia stata suscitata tra gli uomini, raccomandate le buone consuetudini e proibite ciò che è riprovevole e credete in Allah" (3:110) è formulato per il presente, il periodo in cui viveva Maometto, e non per le generazioni future. Quanto agli sciiti, ritengono che il solo consenso di cui si deve tener conto sia quel-

[1] V. su questo concetto Parte II, capitolo II.I.4.D.

lo che proviene dai quattro membri della famiglia di Maometto, cioè sua figlia Fatimah, suo marito ‘Ali (d. 661) e i suoi due figli Al-Hasan e Al-Husayn. Citano a tale riguardo il versetto seguente, che noi riproduciamo nella sua totalità:

> Rimanete con dignità nelle vostre case e non mostratevi come era costume ai tempi dell’ignoranza. Eseguite l’orazione, pagate la decima ed obbedite ad Allah e al Suo Inviato. O Gente della Casa, Allah non vuole altro che allontanare da voi ogni sozzura e rendervi del tutto puri (33:33).

In occasione della rivelazione di questo versetto, Maometto avrebbe coperto queste quattro persone col suo mantello dicendo che formavano la Gente della Casa. Benché questo versetto stabilisca degli obblighi di decenza e di discrezione nei confronti delle donne, gli sciiti ritengono che garantisca l’infallibilità della Gente della Casa, poiché la fallibilità è considerata una macchia.

Queste divergenze d’opinione per quanto riguarda il consenso dimostrano in realtà un’evoluzione del concetto di consenso, che per la maggioranza dei giuristi sunniti è diventato il consenso esplicito, e non tacito, di coloro che detengono l’autorità, e più specificamente dei dotti religiosi come persone competenti in materia religiosa, escludendo da questa cerchia la maggior parte della gente, i dissidenti e i non musulmani. Al-Ghazali (d. 1111) tuttavia allarga questa cerchia, ritenendo che alcune materie religiose siano conosciute da tutti, come la necessità di fare le cinque preghiere, il pellegrinaggio e il digiuno. In questi settori si può parlare dell’unanimità della comunità. Altre materie, invece, richiedono conoscenze accurate, e là si tiene conto soltanto dell’opinione degli esperti. Quanto ai non esperti, sono obbligati a seguire l’opinione degli esperti come loro rappresentanti. Si è dunque anche in questo caso di fronte a un’unanimità, ma indiretta.

4) Settore del consenso

Il consenso come fonte del diritto mira a stabilire una norma religiosa. Di conseguenza, il consenso nel senso rigoroso del termine deve riguardare un aspetto religioso. Tuttavia, quelli incaricati di stabilire questa norma non sono totalmente liberi, senza restrizioni. Il loro consenso non può intaccare le questioni che sono già regolate in modo chiaro dal Corano o la *Sunnah*. Il loro ruolo è dunque suppletivo. E anche là occorre che il consenso sia fondato sulle due fonti di base. Non può essere il frutto di una semplice speculazione razionale. Occorre dunque sempre trovare un legame anche sottile col Corano o con la *Sunnah*.

I giuristi ritengono che il consenso possa riguardare affari profani. In questo caso, sono le persone che detengono l’autorità nell’affare in questione a doversi pronunciare. È il caso delle decisioni d’ordine scientifico o politico.

Ciò tuttavia pone un problema riguardo alla determinazione di ciò che è religioso e di ciò che non lo è, poiché la separazione tra il diritto e la religione è in pratica impossibile. E questo problema si pone anche al di là delle norme giuridiche, come fu il caso nell’affare Galileo (d. 1642) nell’ambito della Chiesa cattolica. Citiamo qui un caso sul quale abbiamo molto lavorato: la circoncisione femminile. Occorre esaminarlo dal punto di vista delle norme religiose o da quello della medicina? Se la esaminiamo sotto il punto di vista religioso, ci limitiamo a chiedere se questa pratica è prescritta o no dal Corano e la *Sunnah* e, nel caso in cui lo fosse, se deve

essere seguita indipendentemente dalle opinioni dei medici. Se, invece, la esaminiamo sotto il punto di vista medico, dobbiamo chiederci se questa pratica è utile o, al contrario, nociva, e dunque permetterla o proibirla in funzione del risultato dell'analisi. In questo modo, l'esistenza o la non esistenza di una norma religiosa sarebbe indifferente.

Nel primo caso si esigerà il consenso dei dotti religiosi, nel secondo si ricercherà il consenso dei medici.

5) Portata del consenso nel tempo e nello spazio

Si presume che il consenso sia dato dai giuristi che vivono nella stessa epoca, e non da tutti i giuristi di tutti i tempi. Senza di ciò, si dovrebbe attendere la fine dei tempi per conoscere quello che è deciso all'unanimità. D'altra parte, il consenso dovrebbe essere stato raggiunto dopo la morte di Maometto, essendo egli il riferimento in caso di conflitto.

Quando i giuristi contemporanei si pronunciano su un dato caso in modo unanime, si ritiene che la loro opinione acquisisca validità per sempre. Se il caso deciso si presenta ai giuristi delle epoche seguenti, essi devono adottare il giudizio pronunciato da parte dei loro predecessori e astenersi da qualsiasi nuovo sforzo di riflessione. Così, una legge religiosa che deriva dal consenso è definitiva, incontestabile e non può né essere contraddetta né abrogata. Questa validità universale della norma ottenuta per consenso non si applica alle norme ottenute mediante lo sforzo di un individuo o di un gruppo d'individui (*ijtihad*).

Una generazione data può essere discorde su una norma, e la generazione seguente potrebbe raggiungere su di essa un accordo unanime, ma l'opposto non è possibile. Così, se una generazione ha adottato all'unanimità una norma, non è possibile che la generazione seguente decida all'unanimità l'opposto di ciò che ha deciso la generazione precedente.

Se sono state espresse due opinioni divergenti, i giuristi ritengono che solo queste due opinioni siano autorizzate, e nessuno può proporre, in seguito, una terza opinione.

6) Possibilità di realizzare il consenso

I giuristi musulmani hanno molto discusso sul consenso, dando prova di molta ingegnosità. Ogni libro dedicato alle basi del diritto doveva parlarne. Ma le condizioni instaurate per la sua realizzazione lo rendono praticamente impossibile nella realtà. Si tratta dunque di un dibattito intellettuale senza portata reale. Non si conosce una situazione nella quale tutti i giuristi musulmani sono stati riuniti per pronunciarsi su una questione data. I musulmani non conoscono il concetto di "concilio" in vigore nella Chiesa cattolica, termine di cui Savvas, autore cristiano, si serve parlando del consenso alla fine del XIX secolo scrivendo per gli occidentali[1]. Ciò che si conosce, invece, sono delle situazioni nelle quali le autorità politiche hanno fatto ricorso a limitate riunioni di giuristi, i cui pareri sono stati confermati dalle autorità stesse. Si riporta a tale riguardo che Ibn-Hanbal (d. 855) ha detto:

---

1 Savvas, parte I, capitolo I, p. 37.

"Chi sostiene che c'è stato un consenso mente [...]. È meglio dire: nei limiti della mia conoscenza, non c'è stato conflitto d'opinione su questa questione". Ed è in questo senso che occorre capire le norme raccolte nei libri intitolati scorrettamente "norme unanimi". Si cita fra queste norme la nomina d'Abu-Bakr (d. 634) come califfo, il divieto del consumo del grasso di maiale, la concessione del sesto dell'eredità alla nonna del defunto, la privazione dell'eredità del nonno per i nipoti nel caso in cui il padre è deceduto prima di quest'ultimo ecc.

Pur affermando che il consenso nel vero senso del termine non sia mai esistito, Khallaf ritiene che sia possibile realizzare tale consenso se ogni paese musulmano designa degli specialisti e che il parere di ciascuno di questi specialisti su una questione data sia comunicato a tutti[1]. I giuristi musulmani restano dunque attaccati a questa istituzione, sia per trovarsi un ruolo proprio, sia per mettere in dubbio il diritto di legiferare d'altri corpi della società come il Parlamento; tanto più che quest'ultimo è composto da rappresentanti senza conoscenza religiosa e a volte non musulmani. Ma gli Stati musulmani non hanno interesse a creare un tale organismo parallelo che si approprierebbe della competenza legislativa e delegittimerebbe le decisioni dello Stato.

Nonostante l'assenza di un meccanismo d'attuazione del consenso, i dotti religiosi musulmani svolgono un ruolo importante sul piano decisionale. Oggi, nessuno Stato musulmano si permette di fare a meno delle loro opinioni. Che sia per la visita di Sadat a Gerusalemme, per la permanenza delle forze straniere nella guerra contro l'Iraq, per la messa in funzione di un sistema bancario o per abolire la circoncisione femminile, lo Stato cerca una legittimità musulmana dei suoi atti. Dispone a questo riguardo d'organi statali (come il *mufti* della Repubblica in Egitto) o soprastatali (come le accademie islamiche del *fiqh*, organi spesso abbastanza flessibili da soddisfare il potere senza screditarsi dinanzi al loro pubblico)[2].

Capitolo VIII.
Gli strumenti dell'ijtihad

Il *mujtahid* che si trova di fronte a un problema e non trova una norma espressa nel Corano o nella *Sunnah* deve compiere uno sforzo intellettuale per determinare tale norma. Si serve allora di molti strumenti, di cui parleremo in questo capitolo; il più importante è l'analogia.

I. L'analogia (*qiyas*)

1) Definizione dell'analogia

Il termine *qiyas* (analogia) significa la stima o la valutazione con la ragione umana del valore di una parola, di un'azione o di una cosa.

Sul piano giuridico, l'analogia è definita come segue: costatazione in una questione da risolvere, dell'esistenza della ragione che ha motivato, nel passato,

[1] Hallaf: Les fondements, p. 73-74.
[2] V. parte I, capitolo II.VII.4.

l’applicazione di una qualificazione legale a una questione debitamente risolta e il fatto di servirsi di questa identità di ragione per stabilire un’analogia (similarità legale) tra la questione risolta prima e quella la cui soluzione è richiesta. Il fine è quello di qualificare legalmente quest’ultima applicandole, per analogia, la qualificazione che la legge aveva ammesso formasse il carattere legale della prima.

Ci si trova qui di fronte a una soluzione precedente che serve da base (*asliyyah*) e a una soluzione che si cerca per analogia (*qiyasiyyah*). I libri classici d'Al-Suyuti (d. 1505) e d'Ibn-Nujaym (d. 1563) trattano dell’analogia sotto il titolo *Al-Ashbah wal-nadha’ir* (affinità e somiglianze). Prendiamo alcuni esempi del Corano e della *Sunnah*.

Il Corano proibisce il vino prodotto dall’uva:

> O voi che credete, in verità il vino, il gioco d’azzardo, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono immonde opere di Satana. Evitatele affinché possiate prosperare (5:90).

Ci troviamo di fronte a una norma che proibisce il vino prodotto dall’uva. Questo divieto è dovuto al fatto che il vino procura l’ubriachezza. A partire da questa norma, i giuristi proibiranno qualsiasi altra bevanda fermentata che provenga da altre sostanze come l’orzo, i datteri ecc., come pure la droga. Si distinguono qui cinque elementi:

– La questione-madre (*asl*) che serve da misura: il vino prodotto dall’uva di cui parla il Corano.
– La norma che si riferisce a questa questione-madre (*hukm al-asl*): divieto del suo consumo.
– La ragione dietro la norma (*‘illah*): l’ubriachezza procurata dalla fermentazione dell’uva.
– La questione oggetto di valutazione (*fir’*): ogni bevanda che procura l’intossicazione dopo fermentazione.
– Applicazione alla questione oggetto di valutazione mediante analogia della stessa norma applicata alla questione-madre: divieto del consumo d’ogni bevanda che procura l’ubriachezza in seguito a fermentazione.

Il Corano proibisce il commercio durante l’ora di preghiera:

> O credenti, quando viene fatto l’annuncio per l’orazione del Venerdì, accorrete al ricordo d’Allah e lasciate ogni traffico. Ciò è meglio per voi, se lo sapeste (62:9).

Si ritiene che questo divieto sia motivato dal fatto che il commercio impedisce di compiere il dovere religioso. A partire da questo versetto, i giuristi proibiscono qualsiasi altra attività durante l’ora della preghiera, come ad esempio lo sport.

Maometto dice: "Nessuna successione per un assassino". Ciò significa che colui che attenta alla vita del defunto non può ereditarne. I giuristi applicano questa norma all’erede che ha assassinato il defunto per mettere le mani sui suoi beni. Hanno esteso questa norma al beneficiario di un legato che assassina il defunto, perché il suo gesto ha lo stesso obiettivo.

Maometto aveva ricusato la testimonianza di un apprendista maniscalco che era venuto a testimoniare a favore del suo padrone. La ragione è che una tale testimonianza sarebbe stata vantaggiosa per l'apprendista, il che è sospetto. A partire dalla questione-madre, i giuristi ritengono inammissibile la testimonianza del figlio a favore del padre e degli eredi a favore del defunto. Tale testimonianza è a loro vantaggio e li rende testimoni sospetti.

2) Legittimità del ricorso all'analogia

A) Argomentazioni dei sostenitori

Coloro che sono a favore del ricorso all'analogia utilizzano le stesse argomentazioni sollevate a favore dell'*ijtihad*. Vi aggiungono delle argomentazioni basate sul Corano, la *Sunnah* e la ragione.

a) Argomentazioni tratte dal Corano

Il Corano incita a trarre lezione da ciò che è accaduto alle varie nazioni:

> Egli è Colui che ha fatto uscire dalle loro dimore, in occasione del primo esodo, quelli fra la gente della Scrittura che erano miscredenti. Voi non pensavate che sarebbero usciti, e loro credevano che le loro fortezze li avrebbero difesi contro Allah. Ma Allah li raggiunse da dove non se L'aspettavano e gettò il terrore nei loro cuori: demolirono le loro case con le loro mani e con il concorso delle mani dei credenti. Traetene dunque una lezione, o voi che avete occhi per vedere (59:2).
>
> Non hanno viaggiato sulla terra e visto quel che avvenne a coloro che li precedettero e che pure erano più numerosi di loro, più forti e lasciarono maggiori vestigia sulla terra? Quel che avevano acquisito non fu loro di nessuna utilità (40:82).

Ora, dicono i sostenitori del ricorso all'analogia, l'incitamento a imparare dalle nazioni precedenti sarebbe inutile se non si stabilisse un'analogia tra la nostra situazione e la situazione di queste nazioni. Aggiungono che il Corano stesso ricorre all'analogia:

> Crede forse l'uomo che sarà lasciato libero? Già non fu che una goccia di sperma eiaculata, quindi un'aderenza, poi [Allah] lo creò e gli diede forma armoniosa; poi ne trasse una coppia, il maschio e la femmina. Colui [che ha fatto tutto questo] non sarebbe dunque capace di far risorgere i morti? (75:36-40).
>
> Coloro cui fu affidata la Torah e che non la osservarono, assomigliano all'asino che porta i libri. Quanto è detestabile la similitudine di coloro che tacciano di menzogna i segni d'Allah: Allah non guida gli ingiusti (62:5).

Ora, se l'analogia è utilizzata da Dio, non possono esserne private le sue creature per conoscere le sue norme. Inoltre, il Corano stesso motiva a volte le norme che stabilisce:

> In quello che mi è stato rivelato non trovo altri interdetti a proposito del cibo, se non l'animale morto, il sangue effuso e la carne di porco - che è immonda - e ciò che, perversamente, è stato sacrificato ad altri che ad Allah (6:145).

> O voi che credete, in verità il vino, il gioco d'azzardo, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono immonde opere di Satana. Evitatele affinché possiate prosperare (5:90).
>
> Ti chiederanno dei mestrui. Di': "Sono un'impurità. Non accostatevi alle vostre spose durante i mestrui e non avvicinatele prima che si siano purificate. Quando poi si saranno purificate, avvicinatele nel modo che Allah vi ha comandato". In verità Allah ama coloro che si pentono e coloro che si purificano (2:222).
>
> Disobbedirono al Messaggero del loro Signore ed Egli li afferrò con estrema energia (69:10).
>
> Allah innalzerà il livello di coloro che credono e che hanno ricevuto la scienza (58:11).

Nei primi tre versetti, il divieto è motivato dal fatto che si tratta di sudiciume, di perversione e di male. Gli ultimi due versetti legano la punizione alla disobbedienza e l'elevazione alla fede e alla conoscenza. C'è qui un legame tra le norme e le cause, cosa che implica che dove c'è una causa simile, la stessa norma si applica per analogia.

b) Argomentazioni tratte dalla *Sunnah*

Quando Maometto lo nominò governatore dello Yemen, Mu'adh Ibn-Jabal (d. 639) gli rispose: "Giudicherò secondo il libro di Dio. Se non ci trovo nulla, seguirò la *Sunnah* del messaggero di Dio. E se non ci trovo nulla, mi sforzerò per quanto possibile di ragionare". Maometto ha allora esclamato: "Gloria sia resa a Dio, che ha posto l'inviato del suo inviato sulla via che piace al Signore".

Maometto ha fatto ricorso all'analogia. Così, una donna andò a chiedergli se potesse fare il pellegrinaggio al posto della madre, che era morta senza aver compiuto questo dovere. Maometto gli rispose positivamente per analogia al pagamento del debito della madre da parte della figlia se sua madre non lo aveva fatto quando era in vita.

In un altro caso, un beduino aveva consultato Maometto a proposito di sua moglie, che aveva messo al mondo un bambino nero che lui non voleva riconoscere. Maometto gli chiese quale era il colore delle sue cammelle. Il beduino rispose: "Rosse". Maometto chiese se fra i piccoli di queste cammelle non ve ne fossero di scuri. Il beduino gli rispose: "Sì". Maometto chiese: "Da dove vengono?" Il beduino gli rispose: "Questo è forse ereditario". Maometto gli indicò allora che anche il colore del suo bambino avrebbe potuto essere ereditario.

I sostenitori del ricorso all'analogia invocano anche la *Sunnah* dei compagni di Maometto che hanno fatto impiego dell'analogia. Maometto non ha mai disapprovato tale ricorso da parte dei suoi compagni, e questi ultimi non hanno mai confutato i casi di ragionamento per analogia intrapresi da alcuni di loro.

c) Argomentazioni razionali

I giuristi dicono che l'islam è adeguato a qualsiasi luogo e a qualsiasi epoca. Ora, questo è vero soltanto se si può ricorrere all'analogia per applicare le norme stabilite nel passato a situazioni mutevoli. Ed è nella natura della ragione fare un accostamento tra gli elementi simili, come lo fa il Corano:

> E invero giunsero ammonimenti alla gente di Faraone. Smentirono tutti quanti i Nostri segni, perciò Li afferrammo con la presa di un possente, onnipotente. I vostri miscredenti [o meccani] sono migliori di quelli? Ci sono forse nelle Scritture delle immunità a vostro favore? (54:41-43).

> Coloro che commettono il male credono che Noi li tratteremo alla stessa stregua di coloro che credono e compiono il bene, come se fossero uguali nella loro vita e nella loro morte? Come giudicano male! (45:21).

Si ritiene anche che senza ricorso all'analogia si possano raggiungere conclusioni palesemente assurde. Così, l'urina umana sarebbe impura perché c'è un testo che lo dichiara esplicitamente, mentre quella del maiale non lo sarebbe perché non c'è un testo che lo indichi. Il vino sarebbe vietato in ragione del testo, mentre i liquori sarebbero permessi in mancanza di testo ecc.

B) Argomentazioni degli oppositori

Gli oppositori utilizzano le stesse argomentazioni sollevate contro l'*ijtihad*. Vi aggiungono che l'analogia è un mezzo di prova congetturale (*dalil dhanni*): si suppone che il vino prodotto dall'uva sia vietato a causa dell'ubriachezza, e da questa ipotesi si applica questa norma a un altro prodotto supposto produrre l'intossicazione. Si stabiliscono dunque delle norme sulla base di semplici ipotesi e di speculazioni che non sono sempre così ovvie come si pensa. Ora, dicono gli oppositori, non è permesso stabilire norme e caricare gli esseri umani d'obblighi in base a semplici ipotesi. Citano a tale proposito il Corano, che dice:

> Invero quelli che non credono nell'altra vita danno agli angeli nomi femminili, mentre non posseggono alcuna scienza: si abbandonano alle congetture, ma la congettura non può nulla contro la verità (53:27-28).

> Non seguire ciò di cui non hai conoscenza alcuna. Di tutto sarà chiesto conto: dell'udito, della vista e del cuore (17:36).

Citano anche un detto di Maometto che afferma: "L'opinione congetturale è la parola più menzognera".

I sostenitori del ricorso all'analogia replicano che il divieto del ricorso all'opinione congetturale di cui parlano i due versetti suddetti riguarda soltanto le materie dogmatiche. Quanto alla tradizione di Maometto, essa proibisce di sospettare la gente e di maltrattarla, come dice il Corano:

> O credenti, evitate di far troppe illazioni, ché una parte dell'illazione è peccato (49:12).

Questo versetto, dicono i giuristi, è sottile. Non dice che occorre evitare ogni congettura, né che qualsiasi congettura è un peccato. Aggiungono che l'opinione congetturale è utilizzata anche dal Corano:

> Se divorzia da lei [per la terza volta] non sarà più lecita per lui finché non abbia sposato un altro. E se questi divorzia da lei, allora non ci sarà peccato per nessuno dei due se si riprendono, purché pensino di poter osservare i limiti d'Allah (2:230).

Inoltre se non siamo certi della direzione della Mecca, la preghiera è valida nella direzione che pensiamo essere quella giusta.

3) Condizioni del ricorso all'analogia

Anche se la maggioranza dei giuristi musulmani ammette la possibilità di ricorrere all'analogia, essi non rinunciano a porre restrizioni a tale ricorso per evitare gli abusi.

1. La questione-madre (che sia un testo coranico o una tradizione di Maometto) che serve come termine di raffronto non deve essere limitata a un caso particolare, non generalizzabile. Così, Maometto dice:

   "La testimonianza di Hudhayfah sola è sufficiente in giudizio". Questa decisione di Maometto riguarda soltanto questo personaggio. Non si può applicarla ad altre situazioni e accettare la testimonianza di una sola persona in un affare, anche se questa persona fosse adeguatamente qualificata per testimoniare. La decisione di Maometto nel caso preciso costituisce un'eccezione fatta alla norma generale prevista dal Corano, che prescrive: "O voi che credete, se state per morire e fate testamento, prendete come testimoni due uomini integri dei vostri" (5:106).
2. Le ragioni dietro la questione-madre devono essere chiare. Così, la vendita è stata considerata lecita dal Corano, perché si tratta di un contratto e il Corano prescrive di rispettare gli accordi delle parti:

   "Rispettate il patto, ché in verità vi sarà chiesto di darne conto" (17:34). In seguito, i giuristi hanno dovuto occuparsi dell'affitto. Per analogia con la vendita, hanno deciso che l'affitto è legale perché anche l'affitto è un contratto. Inoltre il pagamento dell'elemosina rituale aveva per ragione la necessità d'arricchire il tesoro dello Stato per il funzionamento degli affari pubblici; per analogia, sono state considerate lecite le altre imposte che hanno la stessa ragion d'essere.
3. Occorre un'affinità tra la questione-madre e la questione da risolvere per quanto riguarda le loro conseguenze pratiche. Così, il vino prodotto dall'uva (proibito dal Corano) e il vino prodotto da altra frutta causano tutti e due l'ubriachezza, da cui l'estensione del divieto coranico a ogni bevanda che causa l'ubriachezza. Non si tiene conto qui del fatto che l'ubriachezza è diversa per gravità secondo il prodotto utilizzato (la birra è meno inebriante del vino da uva) e la persona che ne beve (alcuni sono più resistenti d'altri), perché questi elementi sono contingenti, di poca importanza.
4. La questione da risolvere non deve potersi dirimere mediante una prova legale diretta, poiché non è ragionevole abbandonare una qualificazione che può essere stabilita da prova perentoria per ricorrere a un'altra che occorre ottenere tramite l'analogia. Così, il consenso è previsto per la conclusione del matrimonio. Non si può per analogia esigere il consenso per la dissoluzione del matrimonio tramite il ripudio, poiché il Corano riserva questo diritto esclusivamente al marito, come fa una tradizione di Maometto che dice: "Il ripudio spetta a colui che prende dalla gamba". Non si può invocare che il ragazzo e la ragazza sono entrambi figli del defunto e concedere loro un diritto uguale nella successione

> poiché il Corano stesso prescrive d'assegnare al ragazzo il doppio della parte della ragazza: "Ecco quello che Allah vi ordina a proposito dei vostri figli: al maschio la parte di due femmine" (4:11). Inoltre non si può invocare il divieto d'uccidere previsto dal Corano per non fare la guerra che causa la morte d'altri, poiché la guerra è prescritta dal Corano: "O voi che credete, quando incontrerete i miscredenti in ordine di battaglia non volgete loro le spalle" (8:15).

4) Tipi d'analogia

L'analogia può essere a fortiori, a pari o a contrario.

A) A fortiori

Se una norma giuridica regola una situazione, ma trascura una situazione più grave, si può dedurne che la legge avrebbe dovuto a maggior ragione regolare quest'ultima situazione. Così, il Corano fa divieto ai discendenti di manifestare la loro irritazione di fronte ai genitori: "Se uno di loro, o entrambi, dovessero invecchiare presso di te, non dir loro: uff!" (17:23). A maggior ragione, è fatto divieto d'insultarli o umiliarli.

B) A pari

Il legislatore, che ha regolato espressamente un'ipotesi, si suppone abbia voluto riservare lo stesso trattamento a un'altra ipotesi che le è simile negli elementi essenziali. Così, il Corano dice:

> Coloro che accusano le donne oneste senza produrre quattro testimoni, siano fustigati con ottanta colpi di frusta e non sia mai più accettata la loro testimonianza (24:4).

Questa norma si estende anche a quelli che accusano gli uomini onesti.

C) A contrario

I giuristi musulmani hanno discusso lungamente sulla possibilità di ricorrere al ragionamento a contrario. Senza troppo entrare nei dettagli, si può dire che non lo ammettono sistematicamente. Prendiamo qui due esempi del rifiuto di tenerne conto. Il Corano dice:

> Chi di voi non avesse i mezzi per sposare donne credenti libere, scelga moglie tra le schiave nubili e credenti (4:25).

Questo versetto permette a colui che non può sposare una donna libera, di sposare una schiava credente. Ma ciò non significa a contrario che quello che può sposare una donna libera non ha il diritto di sposare una schiava credente. E il fatto che questo versetto permetta di sposare una schiava credente non significa a contrario che non si può sposare una schiava miscredente.

Il Corano dice:

> Quando siete in viaggio, non ci sarà colpa se abbrevierete l'orazione, se temete che i miscredenti vi attacchino; i miscredenti sono per voi un nemico manifesto (4:101).

Questo versetto dice che il musulmano può abbreviare la preghiera in viaggio per timore degli attacchi dei miscredenti. A contrario, se è in viaggio in tempo di pace, non ha il diritto d'abbreviarla. Tuttavia, Maometto ha permesso d'abbreviare la

preghiera anche in tempo di pace, ritenendo che questa dispensa sia un dono di Dio accordato ai credenti.

In altri casi, il ragionamento a contrario è ammesso. Così, il Corano dice:

> Date alle vostre spose il loro dotario. Se graziosamente esse ve ne cedono una parte, godetevela pure e che vi sia propizia (4:4).

A contrario, se le spose non cedono la loro dote ai mariti, questi non possono goderne.

Il Corano dice:

> Coloro che accusano le donne oneste senza produrre quattro testimoni, siano fustigati con ottanta colpi di frusta e non sia mai più accettata la loro testimonianza. Essi sono i corruttori (24:4).

A contrario, se un accusatore è in grado di presentare quattro testimoni, non è passibile d'ottanta colpi di frusta e la sua testimonianza è accettata. D'altra parte, siccome questo versetto fissa la pena a ottanta colpi di frusta, a contrario non si possono dare né più né meno colpi di frusta.

A volte, il Corano stesso enuncia la norma a contrario. Ne diamo due esempi:

> Ti chiederanno dei mestrui. Di': "Sono un'impurità. Non accostatevi alle vostre spose durante i mestrui e non avvicinatele prima che si siano purificate. Quando poi si saranno purificate, avvicinatele nel modo che Allah vi ha comandato". In verità Allah ama coloro che si pentono e coloro che si purificano (2:222).

> Vi sono vietate le vostre madri, sorelle, figlie, zie paterne e zie materne, le figlie di vostro fratello e le figlie di vostra sorella, le balie che vi hanno allattato, le sorelle di latte, madri delle vostre spose, le figliastre che sono sotto la vostra tutela, nate da donne con le quali avete consumato il matrimonio - se il matrimonio non fosse stato consumato non ci sarà peccato per voi (4:23).

Questi sviluppi indicano che occorre ogni volta analizzare il testo per vedere se permette di tenere conto o no del ragionamento a contrario. Occorre essere sicuri se le specificazioni, le condizioni, la quantità o il termine citati nel testo lo sono a uno scopo restrittivo, e verificare se il senso implicito non si oppone al senso esplicito di un altro testo.

5) Determinazione della ragione della legge e ricorso all'analogia

Ciò che precede dimostra che per stabilire l'analogia, occorre conoscere la ragione alla base della soluzione data nella questione madre. Questa ragione è a volte chiaramente stipulata dal Corano. Così, il Corano dispensa un certo numero di musulmani dall'andare in guerra per studiare il diritto (9:122). Ma in altri casi, questa ragione è latente ed è stata decisa per consenso. Così, il Corano prescrive la tutela degli orfani (4:5). I giuristi hanno ritenuto per consenso che la ragione di questa tutela è la minore età, e che l'obiettivo è di proteggere il minorenne. A partire da questa conclusione, hanno ritenuto che il matrimonio del minorenne richiede la

presenza di un tutore, che sia orfano o no. Ritorneremo sulla questione quando parleremo degli obiettivi del diritto musulmano[1].

II. Gli interessi non regolati (*al-masalih al-mursalah*)

1) Definizione

I giuristi musulmani classificano gli interessi (*masalih*) in tre categorie secondo la loro regolamentazione.

Ci sono in primo luogo gli interessi degni di protezione (*masalih mu'tabarah*), che il legislatore ha regolato. È il caso dei cinque interessi indispensabili: la preservazione della religione, della vita, della ragione, della progenie e della proprietà[2].

Ci sono poi gli interessi respinti (*masalih mulghat*), di cui il Legislatore non ha tenuto conto, non regolandoli. I giuristi musulmani danno gli esempi seguenti:

– Maometto prescrive di liberare uno schiavo e, in caso contrario, di digiunare due mesi a colui che ha delle relazioni sessuali diurne durante il digiuno di Ramadan. Nessuna distinzione è fatta tra un ricco che ha un gran numero di schiavi e il povero. Maometto avrebbe dovuto imporre al ricco due mesi di digiuno per dissuaderlo meglio, ma non ha voluto tenere conto dell'interesse della dissuasione e ha preferito l'interesse dell'affrancamento.
– Alcuni potrebbero vedere un interesse in una religiosità eccessiva, ma questo interesse non è stato preso in considerazione da Maometto, che ha proibito il monachesimo e l'esagerazione nella preghiera.
– Il Corano accorda alla figlia la metà di ciò che accorda al figlio in materia successoria (4:11). Non si può invocare il principio dell'uguaglianza per riconoscere alla ragazza lo stesso diritto di suo fratello poiché il Corano non tiene conto di questo interesse.
– Il Corano accorda al marito, e soltanto a lui, il diritto di ripudiare sua moglie (2:229). Non si può invocare il principio dell'uguaglianza per riconoscere alla donna il diritto di ripudiare suo marito poiché il Corano non tiene conto di questo interesse.

C'è infine la categoria d'interessi che non sono regolati né dal Corano né dalla *Sunnah* né dal consenso e che non possono essere dedotti da queste fonti mediante analogia. Questi interessi non sono oggetto né d'approvazione né di disapprovazione. Sono chiamati *al-masalih al-mursalah*, espressione che traduciamo con "interessi non regolati"; essa corrisponde approssimativamente alla nozione di "interesse pubblico". I giuristi utilizzano anche il termine *istislah* (bonifica). Il fatto che questi interessi non siano regolati necessita da parte del giurista un intervento per forgiare una norma che li disciplini[3]. Si tratta dunque di un campo libero lasciato alla discrezione del giurista nei limiti previsti dal diritto musulmano.

---

[1] Voir Parte III, capitolo III.
[2] V. su questi interessi parte III, capitolo III.III.
[3] Oltre ai libri di base citati nella bibliografia, v. sugli interessi non regolati 'Abd-al-Rahman: Al-masalih al-mursalah; Al-Buti: Dawabit al-maslahah; Al-Shinnawi: Mada al-hajah; Al-Wa'i: Al-bid'ah wal-masalih al-mursalah; Al-Zarqa': Al-istislah wal-masalih al-mursalah; Bagby: Utility in

2) Legittimazione del ricorso agli interessi non regolati

A) Argomentazioni degli oppositori

Gli sciiti e un numero di giuristi sunniti rifiutano il ricorso al concetto d'interessi non regolati. Ricorrere a questo concetto significa secondo loro attribuirsi un potere legislativo, prerogativa riservata soltanto a Dio. Significa anche presupporre che Dio abbia lasciato degli aspetti della vita senza regolamentazione. Ciò è contrario al Corano, che dice: "Crede forse l'uomo che sarà lasciato libero?" (75:36). Si teme anche che le autorità presentino i loro desideri come interessi. Così, esse influenzerebbero tanto gli obiettivi che i mezzi per giungervi, invocando il cambiamento dei tempi, dei luoghi, delle circostanze e delle opinioni. Infine, si ritiene che il ricorso al concetto degli interessi non regolati attribuisca al ragionamento umano un ruolo nella determinazione di ciò che è buono e di ciò che è cattivo, cosa che conduce al rigetto delle norme islamiche per sostituirle con norme occidentali, in un periodo in cui un buon numero di ricercatori è influenzato dalla cultura occidentale.

B) Argomentazioni dei sostenitori

I sostenitori del ricorso al concetto degli interessi non regolati invocano soprattutto il fatto che il diritto musulmano si prefigge la salvaguardia degli interessi dei credenti. Citano a questo riguardo molti versetti, di cui:

> Allah non vi vuole imporvi disagio, ma vuole purificare e perfezionare per voi i Suoi benefici (5:6).
>
> Non ti mandammo se non come misericordia per il creato (21:107).
>
> Se qualcuno si trovasse nel bisogno della fame, senza l'intenzione di peccare, ebbene Allah è perdonatore, misericordioso (5:3).

Citano anche un detto di Maometto: "È vietato causare un danno o rispondere a un danno con un altro".

Aggiungono che gli interessi temporali leciti cambiano secondo le epoche. Non ci si può dunque limitare a quel che è stato regolato all'epoca della rivelazione senza mettere in pericolo questi interessi. Questo è un elemento di flessibilità del diritto musulmano che ne fa un diritto atto a disciplinare ogni tempo e ogni luogo.

D'altra parte, si trovano nel Corano e nella *Sunnah* molti esempi in cui le norme sono motivate dagli interessi allo stesso modo in cui, in altri casi, sono motivate dalle cause. Si può dunque agire anche collegando le norme che regolano delle situazioni nuove a interessi previsti nel Corano e nella *Sunnah*. Così, il Corano divide il bottino perché le ricchezze non si accumulino nelle mani dei ricchi:

> Il bottino che Allah concesse al Suo Inviato, sugli abitanti delle città, appartiene ad Allah e al Suo Inviato, ai [suoi] famigliari, agli orfani, ai poveri e al viandante diseredato, cosicché non sia diviso tra i ricchi fra di voi (59:7).

Inoltre il Corano incita al bene affinché possa derivarne il successo:

> Operate il bene, sì che possiate prosperare (22:77).

---

classical islamic law; Hassan: Fiqh al-maslahah wa-tatbiqatuh al-mu'asirah; Hassan: Jurisprudence of Maslaha; Husayn: Hijjiyyat al-masalih al-mursalah; Zayd: Al-maslahah.

Inoltre Maometto ha proibito d'avere allo stesso tempo come coniugi una donna e sua zia affinché i legami di parentela non siano danneggiati.

I sostenitori aggiungono che il ricorso al concetto degli interessi non regolati non è nulla di diverso dal ricorso all'analogia nel suo senso ampio. Precisano che non si tratta di spalancare la porta a qualsiasi speculazione, come temono gli oppositori, e l'abuso in sé non è un'argomentazione valida per proibire ogni ricorso a questo concetto. Questo significherebbe, per esempio, che l'impiego delle armi dovrebbe essere proibito perché esse potrebbero essere utilizzate per uccidere degli innocenti. Ora, tale non è il loro scopo.

I sostenitori argomentano anche che i compagni di Maometto e i grandi giuristi hanno fatto ricorso al concetto degli interessi non regolati dopo la sua morte, enunciando delle norme nuove per delle situazioni nuove. Così, il califfo Abu-Bakr (d. 634) ha riunito il Corano in un libro, ciò che Maometto non aveva fatto nel corso della sua vita. E il califfo 'Umar (d. 644) ha sospeso la punizione di tagliare la mano del ladro nell'anno di carestia, nonostante il testo del Corano; ha fissato il numero dei colpi di frusta contro il bevitore di vino a ottanta; non ha applicato la deportazione contro l'adulterio nonostante il testo del Corano, perché un deportato era passato nel campo dei bizantini ed era diventato cristiano. Allo stesso modo i compagni di Maometto, in seguito al suo decesso, costruirono prigioni, batterono moneta, lasciarono le terre conquistate nelle mani dei contadini che le coltivavano sottoponendoli all'imposta fondiaria, e regolarono tutte le altre innovazioni che rispondevano ai bisogni del momento e al cui proposito le fonti del diritto musulmano non si erano pronunciate.

Segnaliamo qui che è in virtù di questo concetto che gli Stati musulmani esigono oggi che si mettano per iscritto i contratti di matrimonio e di vendita immobiliare, facendo della scrittura un mezzo di prova rispettivamente del matrimonio e del trasferimento di proprietà. Inoltre, permettono la separazione dei due coniugi a causa di maltrattamento.

3) Condizioni del ricorso agli interessi non regolati

Ricorrere al concetto degli interessi non regolati è molto allettante per i musulmani liberali che cercano un'argomentazione per introdurre delle riforme nella società. Per imbrigliare questo slancio, gli specialisti dei fondamenti del diritto musulmano fissano un certo numero di condizioni per l'utilizzo di questo concetto.

- Il settore in questione non deve essere regolato dal diritto musulmano in modo esauriente ed esclusivo, come è il caso del settore del culto. Lo scopo ricercato in quest'ultimo settore è di soddisfare Dio, e solo Dio può dire come soddisfarlo. Così, non è possibile cambiare i culti, come ad esempio fa la Chiesa cattolica adottando le lingue locali o cambiando le cerimonie religiose. Per l'islam, tale cambiamento apre la porta al settarismo.
- L'interesse servito deve essere reale e non fittizio. La norma decretata deve realizzare un bene e allontanare un pericolo o un pregiudizio.

– L'interesse deve essere generale e non personale. Così, non si può creare una norma per avvantaggiare il principe o una persona influente a scapito del bene pubblico.
– Gli specialisti dei fondamenti del diritto rigettano il ricorso da parte dei riformatori al concetto degli interessi non regolati nei casi seguenti:

  a) Dio ha permesso ad alcune categorie di persone e in alcune condizioni di non digiunare durante il Ramadan per allontanare un pericolo. Non si può dedurre che il Ramadan deve essere annullato puramente e semplicemente per tutti gli operai, col pretesto che la nazione ha bisogno di più produzione.

  b) Dio ha incitato i musulmani a sposarsi per moltiplicare la progenie e prepararsi ad affrontare il nemico. La salvaguardia della progenie è considerata come una delle cinque necessità che il diritto musulmano protegge. È certamente permesso che alcune famiglie ricorrano alla contraccezione per salvare la vita della madre o per non nuocere alla salute di un bambino precedente. Questa tuttavia deve restare l'eccezione. Invece, non è permesso fare una politica generale di limitazione delle nascite.

  c) Dio ha imposto di coprire la nudità, pur permettendo al paziente di mettersi nudo dinanzi al medico per salvaguardare la persona. Invece, non è permesso d'estendere una tale eccezione alle spiagge o ai teatri sotto pretesto di conformarsi alle trasformazioni sociali.

  d) Dio ha proibito il consumo dell'alcool, eccetto il caso di necessità (malattia) o di costrizione. Invece, non è permesso generalizzare il consumo dell'alcool sotto pretesto delle trasformazioni sociali.
– L'islam ha stabilito il principio della proprietà privata. La salvaguardia dei beni è una delle cinque necessità che il diritto musulmano protegge. Pertanto, sono previste delle punizioni contro i danni a questo diritto. L'islam ha permesso di limitare questo diritto, contro compensazione equa e nel quadro rigoroso dell'interesse generale: ampliamento di una moschea, costruzione di una strada ecc. Invece, non si possono confiscare i beni della gente in nome del socialismo, anche se fossero dei miscredenti (*kafir*).
– L'islam ha stabilito il diritto successorio. Non è permesso privare gli eredi dei loro diritti per darli ad altri.
– Non si può, in virtù del principio dell'uguaglianza tra l'uomo e la donna, accordare a quest'ultima una parte uguale nella successione, il diritto di ripudiare suo marito, il diritto di sposare molti uomini, o al contrario rifiutare al marito il diritto di sposare molte donne, di ripudiare sua moglie e di riprenderla a seguito di ripudio revocabile.

Secondo questi specialisti, non si possono, in questi casi, invocare le trasformazioni sociali per stabilire delle norme contrarie all'islam basate sul concetto degli interessi non regolati. Se una società agisce in tal modo, essa cessa d'essere musulmana. Essi invocano i versetti seguenti:

> Giudica dunque tra di loro secondo quello che Allah ha rivelato e non indulgere alle loro passioni. Bada che non cerchino d'allontanarti da una parte di quello

> che Allah ha fatto scendere su di te. Se poi ti volgono le spalle, sappi che Allah vuole colpirli per alcuni dei loro peccati. Invero molti uomini sono perversi. È la giustizia dell'ignoranza che cercano? Chi è migliore d'Allah nel giudizio, per un popolo che crede con fermezza? (5:49-50).
>
> E se non ti rispondono, sappi allora che seguono [solo] le loro passioni, niente di più. Chi è più sviato di chi segue la sua passione senza guida alcuna da parte d'Allah? In verità Allah non guida gli ingiusti (28:50).

Inoltre, costoro citano anche Maometto, che dice: "Nessuno di voi diventa credente prima che abbia sottoposto la sua passione a ciò che ho ricevuto".

4) Interessi non regolati e ricezione delle leggi occidentali

Fino a dove si può arrivare nella creazione di norme che sfuggirebbero alle due fonti di base che sono il Corano e la *Sunnah*? Si può lasciar cadere il diritto musulmano classico e la sua metodologia fondata sulle norme religiose e sostituirli con il diritto occidentale fondato sul ragionamento umano? Hasab-Allah risponde che un tale atteggiamento è contrario all'islam.

Dalla colonizzazione, scrive Hasab-Allah, dei musulmani si sono messi a imitare gli occidentali al punto da adottare le loro leggi lasciando da parte il diritto musulmano, sotto la pretesa che le leggi occidentali sono più conformi all'evoluzione della società, invocando la pratica di 'Umar (d. 644), che cambiò le leggi. Hasab-Allah risponde loro che l'islam non è contro l'evoluzione della società e il suo progresso materiale. Ma l'islam prova a collegare tale evoluzione e tale progresso ai principi religiosi e morali. "L'islam contiene tutte le norme eterne che garantiscono il diritto e la giustizia tra le genti [...] e tutte le sue leggi sono giuste, perfette, per qualsiasi epoca e per ogni luogo, immutabili poiché quello che le ha fatte per gli uomini è il signore di tutti gli uomini che conosce tutto ciò che è nocivo e quello che è utile".

Per questo autore, l'evoluzione e il progresso umano non richiedono alcun cambiamento o complemento in queste leggi. Il concetto dell'evoluzione sociale è un inganno diffuso dai nemici dell'islam nel pensiero dei musulmani per porre fine ai principi musulmani. Pertanto, alcuni vengono ad affermare che "la legge dell'islam è evolutiva", mentre in effetti questa legge traccia i limiti esatti dell'evoluzione umana.

Hasab-Allah respinge l'argomentazione che invoca la deroga da parte di 'Umar (d. 644) all'applicazione d'alcuni versetti del Corano. 'Umar, dice, l'ha fatto soltanto perché le condizioni della loro applicazione non erano presenti. Ha escluso casi particolari dall'applicazione di una norma generale[1].

III. La preferenza giuridica (*istihsan*)

1) Definizione

L'*istihsan* designa un metodo giuridico che consente, sulla base di un'analisi razionale, sia d'abbandonare un risultato ovvio del ragionamento analogico, a favore di un risultato meno ovvio ma più adeguato al contesto, sia di fare eccezione a una

[1] Hasab-Allah, p. 188-189.

prescrizione generale. Si tratta dunque di scegliere fra varie soluzioni possibili quella che è considerata più adeguata, o più facile. È un modo di risolvere i conflitti tra le varie norme o di riconciliarle.

I corsi universitari considerano la preferenza giuridica come una fonte del diritto musulmano. Ma alcuni giuristi vi vedono un caso particolare dell'analogia che non merita d'essere trattato come soggetto a parte, la assimilano al concetto degli interessi non regolati (*al-masalih al-mursalah*), di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente, o la considerano come una norma speciale rispetto a una norma generale[1].

2) Legittimità del ricorso alla preferenza giuridica

A) Argomentazioni degli oppositori

Gli sciiti, gli sciafi'iti e i dhahiriti respingono il ricorso alla preferenza giuridica, argomentando che chi vi fa ricorso segue le sue passioni. Ora, ciò non può fondare una norma giuridica:

> Su di te abbiamo fatto scendere il Libro con la Verità, a conferma della Scrittura che era scesa in precedenza e lo abbiamo preservato da ogni alterazione. Giudica tra loro secondo quello che Allah ha fatto scendere, non conformarti alle loro passioni allontanandoti dalla verità che ti è giunta (5:48).
>
> Giudica dunque tra di loro secondo quello che Allah ha rivelato e non indulgere alle loro passioni (5:49).
>
> In verità l'anima è propensa al male, a meno che il mio Signore per la misericordia [non la preservi dal peccato] (12:53).
>
> Se non ti rispondono, sappi allora che seguono [solo] le loro passioni, niente di più. Chi è più sviato di chi segue la sua passione senza guida alcuna da parte d'Allah? In verità Allah non guida gli ingiusti (28:50).
>
> Colui che avrà paventato di comparire davanti al suo Signore e avrà preservato l'animo suo dalle passioni, avrà invero il Giardino per rifugio (79:40-41).

Ricorrere alla preferenza giuridica significa anche che Dio ha trascurato un aspetto della vita lasciandola priva di regolamento, ciò che sarebbe contrario alla dichiarazione del Corano:

> Oggi ho reso perfetta la vostra religione, ho completato per voi la Mia grazia (5:3).
>
> Non abbiamo dimenticato nulla nel Libro (6:38).
>
> Non c'è seme nelle tenebre della terra o cosa alcuna verde o secca che non siano [citati] nel Libro chiarissimo (6:59).
>
> Abbiamo fatto scendere su di te il Libro, che spiegasse ogni cosa (16:89).
>
> Crede forse l'uomo che sarà lasciato libero? (75:36).

Aggiungono che numerosi versetti del Corano richiedono ai musulmani d'obbedire a Dio e al suo messaggero, tra cui:

[1] Oltre ai libri di base citati nella bibliografia, v. sulla preferenza giuridica Al-Farfur: Nadhariyyat al-istihsan; Isma'il: Al-istihsan bayn al-nadhariyyah wal-tatbiq.

> O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero, se credete in Allah e nell'Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l'interpretazione più sicura (4:59).

Ora, questo versetto non dice "se siete discordi in qualcosa, fate riferimento alla preferenza giuridica". D'altra parte, Maometto aspettava la rivelazione e non ricorreva al concetto della preferenza benché avesse potuto farlo senza sbagliarsi, perché era ispirato.

Infine, questi sostengono che la preferenza giuridica procede dalla ragione, che è comune al dotto e all'ignorante. Ora, se si permettesse d'agire per preferenza, ciascuno si sentirebbe libero di fare una nuova legge per sé. Ciò che è vero per uno diventa falso per l'altro. E questo è fattore di divisione, mentre Dio ha comandato d'unirsi:

> E non siate come coloro che si sono divisi, opposti gli uni agli altri, dopo che ricevettero le prove (3:105).
>
> Obbedite ad Allah e al Suo Messaggero. Non siate discordi, ché altrimenti vi scoraggereste e verrebbe meno la vostra risolutezza (8:46).
>
> Assolvete al culto e non fatene motivo di divisione (42:13).

Al-Shafi'i (d. 820) viene annoverato fra gli oppositori più feroci del ricorso alla preferenza giuridica. Egli ritiene che "colui che fa una preferenza fa opera di legislatore", cosa che è vietata nel diritto musulmano. Aggiunge che nessuno può giudicare in modo veridico se non chi conosce la verità, e questa può essere conosciuta soltanto da Dio, sia direttamente attraverso il testo, sia indirettamente con la deduzione. Ora, Dio ha stabilito la verità nel Corano e nella *Sunnah*, e qualsiasi problema vi trova la sua soluzione.

Anche i dhahiriti respingono il ricorso alla preferenza giuridica. Così, Ibn-Hazm (d. 1064) dice che la verità nella religione non può essere il risultato delle preferenze di nessuno. La verità è vera anche se la gente la trova brutta, e il falso è falso anche se alcuni lo trovano bello. La preferenza giuridica non è altro che seguire la propria passione e l'errore. Per lui dunque, solo Dio può decidere ciò che è vero e ciò che è falso.

B) Argomentazioni dei sostenitori

Le altre scuole ammettono, invece, il ricorso alla preferenza giuridica. Così, di fronte alle varie soluzioni che si offrivano ai suoi studenti, Abu-Hanifah (d. 767) concludeva dicendo: *astahsin* (preferisco), scegliendo in questo modo quella che riteneva la migliore. Malik (d. 795) vedeva nella preferenza giuridica nove decimi della scienza del diritto, mettendola sopra il ragionamento per analogia, di cui non si fidava:

> Scrivemmo per lui, sulle Tavole, un'esortazione su tutte le cose e la spiegazione precisa d'ogni cosa. Prendile con fermezza e comanda al tuo popolo d'adeguarvisi al meglio (*ahsan*) (7:145).
>
> Di' ai Miei servi che parlino nel modo migliore (17:53).

> Coloro che ascoltano [attenti] la Parola e obbediscono a quanto di meglio (*ahsan*) essa contiene. Essi sono coloro che Allah ha guidato, sono i dotati d’intelletto (39:17).

> Seguite dunque la meravigliosa (*ahsan*) rivelazione del vostro Signore (39:55).

Invocano anche una frase di Maometto: "Ciò che i musulmani considerano come buono (*hasan*) è buono anche per Dio".

Aggiungono che il Corano prescrive di non cadere nell’imbarazzo, ed è proprio questo lo scopo della preferenza giuridica:

> Allah vi vuole facilitare e non procurarvi disagio (2:185).

Infine, sostengono che alcune soluzioni sono state adottate mediante il consenso in virtù del principio della preferenza giuridica. Così, per ragioni di praticità, si ammette che quello che frequenta i bagni paghi una somma di denaro senza determinazione della quantità d’acqua che consuma e della durata del tempo che vi passa. Ora, se si ragiona per analogia, si dovrebbe proibire tale contratto a causa del suo carattere aleatorio.

I giuristi contemporanei tentano di riconciliare le due correnti attribuendo le divergenze a un malinteso sulla definizione del termine *istihsan*. La preferenza di un ragionamento a un altro o di una legge eccezionale a una legge generale deve fondarsi non su sentimenti, ma su argomentazioni valide, nel rispetto degli obiettivi del diritto musulmano, che mira alla salvaguardia degli interessi della gente. Ora, esistono situazioni dove l’applicazione del giudizio risultante dall’analogia può ledere questi interessi o anche causare un pregiudizio. Diamo alcuni esempi di ricorso alla preferenza giuridica.

– Se qualcuno mangia nel mese di Ramadan per dimenticanza, il suo digiuno diventa invalido ai sensi del versetto:

  Mangiate e bevete finché, all’alba, possiate distinguere il filo bianco dal filo nero; quindi digiunate fino a sera (2:187).

  Si preferirà tuttavia non invalidare questo digiuno ricorrendo a una parola di Maometto che dice: "Quello che mangia e beve per dimenticanza durante il digiuno, che prosegua il suo digiuno perché è Dio che l’ha nutrito e gli ha dato da bere".

– Maometto dice: "Quello che consegna, deve farlo con una misura determinata, o un peso determinato, o a un termine determinato". Questo significa che la cosa da vendere deve esistere nella sua forma definitiva ed essere esibita, affinché l’acquirente possa esaminarla prima d’accettarla. Tuttavia, Maometto ha reso legale la vendita d’alcuni prodotti dell’agricoltura o dell’orticoltura che non hanno ancora raggiunto la maturità (contratto di salam). Inoltre ha permesso la vendita con pagamento anticipato dei prodotti artigianali che non esistono ancora e che devono essere preparati su ordinazione (contratto di *bay’ al-istisna’*). In questi casi, si preferirà una soluzione a un’altra, ambedue previste dalle fonti religiose, ritenendo che sia più adeguata per salvaguardare gli interessi legittimi della gente.

– Qualcuno decide di destinare un appezzamento di terra a titolo di fondazione pia, senza segnalare nell'atto di fondazione che la strada e l'acqua sono comprese con la terra. Si può qui paragonare la fondazione sia al contratto di vendita (e in questo caso la strada e l'acqua non sono comprese con la terra eccetto indicazione espressa nel contratto), sia al contratto d'affitto di fondo rusico (e qui la strada e l'acqua sono comprese con la terra, senza indicazione espressa nel contratto). I giuristi preferiscono la comparazione con il contratto d'affitto piuttosto che con quello di vendita perché è più adeguato, poiché lo scopo della fondazione è l'utilità che se ne ricava, e questa utilità non è possibile se non si può accedere alla terra e non si può innaffiarla.
– Una persona sotto tutela lega il suo bene per beneficenza dopo la sua morte. Se si ragiona per analogia, si può paragonare questo atto alla donazione. Ora, una persona sotto tutela non ha il diritto di fare una donazione. Si riterrà qui che il divieto della donazione durante la vita abbia per scopo di proteggere i beni della persona messa sotto tutela, affinché questa non cada nel bisogno e sia a carico degli altri. Poiché il legato di un bene influisce sulla sua proprietà soltanto dopo la morte della persona sotto tutela, i giuristi ritengono che il legato sia valido.
– Secondo il diritto musulmano, la carne dei rapaci e dei carnivori (leone, leopardo, lupo ecc.) è vietata. Di conseguenza, non si può bere o fare abluzioni con l'acqua che ha servito da bevanda ai carnivori, perché la loro saliva si mescola con l'acqua mentre lappano. Per analogia, ci si dovrebbe astenere anche dal bere o dal fare abluzioni con l'acqua con cui si sono abbeverati gli uccelli carnivori come l'avvoltoio, il corvo o l'aquila. Ma i giuristi ritengono che non si possa estendere il divieto a questi uccelli perché, dicono, gli uccelli bevono con il loro becco e, quindi, la loro saliva non si mescola con l'acqua, che resta pura.

3) Condizioni del ricorso alla preferenza giuridica

La preferenza giuridica non può essere utilizzata senza restrizione, altrimenti questo porterebbe allo smantellamento del sistema giuridico musulmano. I giuristi musulmani ritengono che una norma dedotta col metodo della preferenza giuridica debba soddisfare le condizioni seguenti:

– Deve essere accettabile quando la soluzione alla quale si giunge con lo sforzo razionale sembra inadeguata.
– Deve basarsi su una delle fonti del diritto musulmano.
– Deve salvaguardare un interesse ammesso dal diritto musulmano.
– Non deve essere in opposizione con un testo chiaro del Corano o della *Sunnah* o con ciò che è riconosciuto come necessario in materia di religione.
– Non deve arrivare a un risultato illecito.
– Deve essere stabilita da qualcuno che ha la capacità di dedurre le norme mediante lo sforzo razionale (*ijtihad*).

IV. La presunzione di continuità (*istishab*)

1) Definizione

Etimologicamente, il termine *istishab* significa *accompagnamento*. Presso i giuristi indica la presunzione di continuità definita come segue:

> Il rispetto che la legge raccomanda ai giudici a proposito di uno stato di cose o di una qualità la cui esistenza è stata debitamente costatata, tutte le volte che non è dimostrato che le cose hanno subito una modifica nel loro modo d'essere, o un deterioramento che cambia le loro qualità.

Il giurista, dovendo applicare una qualificazione a una data situazione, ricorre a questo concetto come ultima risorsa, dopo aver esaurito tutti gli altri mezzi.

2) Classificazione di presunzione di continuità

La presunzione di continuità può avere varie forme:

– Presunzione della liceità

  Cosa utile che non è vietata è ritenuta lecita, e ogni cosa inutile è illecita. Questo è dedotto dai versetti seguenti:

  Egli ha creato per voi tutto quello che c'è sulla terra (2:29).

  Ti chiederanno quello che è loro permesso. Di': "Vi sono permesse tutte le cose buone" (5:4).

  Di': "Chi ha proibito gli ornamenti che Allah ha prodotto per i Suoi servi e i cibi eccellenti?". (7:32).

  Così, è permesso mangiare tutto, eccetto i prodotti alimentari che sono espressamente proibiti da una norma. Si ritiene qui che se Dio abbia messo a disposizione un dato cibo, ciò significa che permette di servirsene. C'è contraddizione tra proibire una cosa a qualcuno e metterla a sua disposizione.

– Presunzione della generalità

  Questo significa che si presume che qualsiasi norma sia d'applicabilità generale, eccetto se esiste una specificazione contraria.

– Presunzione di continuità razionale o legale

  Così, il diritto di proprietà acquisito da una persona in base a un contratto valido può esserle ritirato soltanto su presentazione di una prova tangibile della sua invalidità. Allo stesso modo, la relazione indotta dal contratto di matrimonio rimane valida finché sia prodotta una prova che la rende invalida. Chi contrae un debito rimane impegnato fino a prova contraria. Se una persona si assenta, è considerata viva fino alla prova della sua morte. Così, se al momento della divisione di una successione, uno degli eredi si trova da molto tempo assente, senza che si possano produrre le prove della sua morte, il giudice deve considerarlo come vivo, poiché tale era quando ha lasciato il paese. Si deve dunque escludere ciò che, nel presente (nel momento in cui si è chiamati a giudicare), è incerto, e accettare ciò che non causa affatto dubbi, cioè lo stato di salute e di vita anteriormente costatato nell'erede assente.

Due norme giuridiche riprese dalla *Majallat* trattano di questo tipo di presunzione:

art. 4 – "Il sospetto non può distruggere la certezza"

art. 5 – "Ogni cosa è supposta rimanere nello stato in cui si trovava".

– Presunzione di non obbligo iniziale

Una persona è presunta essere innocente o libera da qualsiasi debito verso gli altri, a meno che si provi la sua colpevolezza o si accerti che ha contratto un debito. La *Majallat* tratta di questo tipo di presunzione all'art. 8, che dice: "Si è supposti liberi da qualsiasi obbligo". Ciò che corrisponde alla presunzione d'innocenza. Sul piano cultuale, si considererà che non si debba digiunare nel mese di Sha'ban (VIII mese del calendario egira), poiché il Corano ha stabilito che il digiuno non è prescritto durante questo mese, ma soltanto nel mese di Ramadan. Non si può neppure esigere che qualcuno faccia sei preghiere mentre il Corano ne prevede soltanto cinque.

V. L'estrazione a sorte

1) Legittimità del ricorso all'estrazione

Benché il gioco d'azzardo sia proibito dal Corano (4:43 e 5:90-91), l'estrazione a sorte può servire come fonte del diritto[1].

Così, in caso di divisione dei beni, per sapere la parte che spetta a ogni comproprietario si può ricorrere all'estrazione a sorte, e questa estrazione crea il diritto. Si invocano qui due passaggi del Corano:

> In verità Giona era uno degli inviati. Fuggì sulla nave stipata. Quando tirarono a sorte, fu colui che doveva essere gettato [in mare] (37:139-141).
>
> Tu non eri con loro quando gettarono i loro calami per stabilire chi dovesse avere la custodia di Maria (3:44).

Il primo passaggio si riferisce alla storia biblica di Giona. Quest'ultimo, incaricato da Dio di trasmettere a Ninive le notizie della sua prossima distruzione a causa dei suoi delitti, fuggì su una barca. Dio fece allora soffiare sul mare un vento impetuoso, e la nave minacciava di fare naufragio. I marinai decisero allora di tirare a sorte, per sapere chi fra loro aveva attirato questa disgrazia. La sorte cadde su Giona e lo gettarono nel mare, e la furia del mare si calmò (Gio 1:1-15).

Il secondo passaggio si riferisce a Maria, madre di Gesù. Questa tradizione non è illustrata nei Vangeli canonici. Secondo i commentatori musulmani, Zaccaria desiderava avere la tutela su Maria dopo la morte del padre di lei, ma altri gli contestavano questo diritto. Si procedette allora al lancio di frecce divinatorie in un fiume, per sapere a chi sarebbe stato assegnato dalla sorte tale diritto. La sola freccia che galleggiò fu quella di Zaccaria, che fu allora incaricato di questa tutela.

Il ricorso a questi due passaggi, che riportano delle pratiche ebree per giustificare l'estrazione a sorte, è un'applicazione della regola secondo cui le norme rivelate

---

[1] Oltre ai libri di base citati nella bibliografia, v. sull'estrazione a sorte Al-Mazid: Tahqiq al-sun'ah fi bayan ahkam al-qur'ah.

prima di Maometto costituiscono una fonte del diritto che si impone ai musulmani, almeno finché queste non siano espressamente abrogate[1].

La stessa *Sunnah* conferma la possibilità di ricorrere all'estrazione a sorte. Al-Bukhari intitola una sezione della sua raccolta L'estrazione a sorte nei problemi. Si riporta a questo riguardo che Maometto tirava a sorte per decidere quale fra le sue mogli doveva accompagnarlo durante il suo viaggio. Un giorno due persone in lite vennero a consultare Maometto e ciascuna di loro aveva i suoi testimoni. Maometto risolse il loro litigio con l'estrazione a sorte.

I compagni di Maometto tiravano a sorte per risolvere i conflitti. Così, una donna ebbe rapporti con tre uomini e mise al mondo un bambino, che nessuno dei tre uomini voleva riconoscere; 'Ali decise allora d'attribuirlo con estrazione a sorte.

2) Campi d'applicazione dell'estrazione a sorte

L'estrazione a sorte non è autorizzata in tutti i settori. Può intervenire soltanto dove non si conosce la norma che disciplina la situazione in questione, o non si è certi di questa norma. Pertanto, i giuristi dicono che l'estrazione a sorte mira a risolvere un problema. Maometto dice: "Tutto quello che è ignorato sarà sottoposto a estrazione".

Occorre a tale proposito che le cose da attribuire con l'estrazione a sorte siano di qualità uguale e della stessa specie. Questo metodo ha numerose applicazioni sul piano del diritto pubblico e del diritto privato. Così, si ricorre all'estrazione quando si è di fronte a due imam o a due tutori di valore uguale. È lo stesso quando il marito desidera intraprendere un viaggio e vorrebbe che una delle sue mogli lo accompagnasse, o quando qualcuno sposa due donne lo stesso giorno e vorrebbe sapere con quale egli deve coricarsi per primo. Se un uomo giura di ripudiare una delle sue donne, senza designare quale, può tirare a sorte e congedare quella sulla quale cade la sorte. Il giudice può anche tirare a sorte i reclamanti non disponendo d'altri criteri per determinare quale deve ascoltare per primo. Va da sé che se una parte accetta di buon grado di cedere, l'estrazione a sorte diventa inutile.

Un autore contemporaneo dice che le elezioni politiche non possono essere paragonate all'estrazione a sorte. Queste elezioni non soddisfano le condizioni di quest'ultima perché sono spesso truccate, a profitto di gente influente, fanno perdere tempo e denaro e seminano l'odio nella popolazione[2].

Capitolo IX. Le regole e gli adagi giuridici

I. Regole giuridiche in occidente

Il giurista occidentale è abituato all'uso degli adagi giuridici, chiamati anche massime, proverbi, aforismi, o norme giuridiche, caratterizzati dalla concisione, che

[1] V. su questa fonte Parte II, capitolo V.
[2] Al-Mazid: Tahqiq al-sun'ah fi bayan ahkam al-qur'ah, p. 70-72.

dipendono dalla logica, dall'evidenza, dal buon senso o sono frutto di una riflessione molto elaborata.

Questi adagi, che coprono tutti i settori del diritto, sono considerati come una varietà dell'uso comune avente valore legale finché non contraddicono un testo legale. Alcuni di questi adagi sono passati nella legge alla lettera[1] o sotto forma parafrasata[2]. Altri, anche se non espressi dal testo legale, formano un corpus di principi superiori che costituiscono una specie d'ossatura del diritto, con un valore di tipo costituzionale e caratterizzati da una vera e propria sopralegalità. Si parla allora d'adagio *supra legem*. Tale è il caso delle regole *Fraus omnia corrumpit* (la frode corrompe tutto), *Nulla poena sine lege* (nessuna pena senza legge)[3]. A questo titolo, questi adagi costituiscono una fonte del diritto.

Il Digesto di Giustiniano dedica a questi adagi il suo ultimo titolo (XVII) intitolato *De diversis regulis juris antiqui*, che raccoglie 211 regole attinte dagli scritti dei vecchi giureconsulti. Numerosi altri adagi appaiono anche in altre parti del Digesto (in particolare nel titolo III del libro primo) o negli Istituti. Il *Liber sextus decretalium* del papa Bonifacio VIII, promulgato nel 1298, comporta 88 regole sotto il titolo *De regulis juris*[4]. Ma il *Codice del diritto canonico* del 1917 e il *Codice del diritto canonico* del 1983 hanno giudicato inutile dedicare un titolo a questi adagi.

In Svezia e in Finlandia, le raccolte delle leggi nazionali contengono, dal 1740, un capitolo intitolato *Regole generali* che il giudice deve sempre rispettare. Sono 48, e la norma 16 enumera 21 massime. Redatte probabilmente verso l'anno 1540, costituiscono regole di deontologia che si rivolgono al giudice.

II. Regole giuridiche nel diritto musulmano

Il diritto musulmano conosce lo stesso fenomeno. Un buon numero di versetti coranici enuncia dei principi generali spesso invocati dagli autori musulmani. Citiamo qui alcuni di questi principi:

> E chi vi sarà costretto, senza desiderio o intenzione, non farà peccato (2:173).
>
> Non divoratevi l'un altro i vostri beni (2:188).
>
> Non c'è costrizione nella religione (2:256).
>
> Allah non impone a nessuna anima al di là delle sue capacità (2:286).
>
> Consultati con loro sugli ordini da impartire (3:159).
>
> Allah vi ordina di restituire i depositi ai loro proprietari e di giudicare con equità quando giudicate tra gli uomini (4:58).
>
> O voi che credete, rispettate gli impegni (5:1 e 17:34).

---

[1] È il caso dell'articolo 2279 del codice civile francese.

[2] È il caso degli articoli 1138, 1165, 1315 e 1628 del codice civile francese.

[3] V. l'introduzione del libro di Roland e Boyer: Adages du droit français, p. X1-XVIII. Sui adagi, v. Cornu: Linguistique juridique, p. 357-407.

[4] V. la traduzione di queste norme in: Dictionnaire de droit canonique, 1984, vol. 4, tome 1, p. 694-697. Traduzione francese ed inglese di 85 di queste norme in: http://www.clf.gouv.qc.ca/Publications/PubB109/B109annexe.html.

> Aiutatevi l'un l'altro in carità e pietà e non sostenetevi nel peccato e nella trasgressione (5:2).
>
> Allah non vi vuole imporvi disagio (5:6).
>
> Se giudichi, fallo con giustizia (5:42).
>
> Nessuno porterà il fardello di un altro (6:164).
>
> Allah ha ordinato la giustizia (16:90).
>
> La sanzione di un torto è un male corrispondente (42:40).
>
> Ognuno è pegno di quello che si sarà guadagnato (52:21).
>
> Che nessuno porterà il fardello di un altro, e che invero, l'uomo non ottiene che il [frutto dei] suoi sforzi (53:38-39).

Principi simili sono enunciati nelle tradizioni di Maometto. Questi versetti e queste tradizioni costituiscono fonte d'ispirazione di sentenze concise dei grandi giuristi musulmani classici, chiamate in arabo *Qawa'id fiqhiyyah* (regole giuridiche) o *Qawa'id 'ammah lil-masalih al-shar'iyyah* (regole generali nei settori giuridici). Queste regole sono state raccolte e commentate dagli autori sunniti classici e sciiti[1], e sono loro dedicati alcuni libri contemporanei[2] spesso sotto il titolo *Al-Ashbah wal-nadha'ir* (I simili e gli uguali)[3]. Ciò segnala che si tratta di regole che servono per l'analogia nella ricerca delle soluzioni. La prima adozione positiva di queste regole venne fatta dalla *Majallat*. Questo codice comincia con 99 regole giuridiche (artt. 2-100). Parlando di queste regole, il rapporto della commissione che ha istituito questo codice dice:

> La sezione II delle disposizioni preliminari si compone di principi generali del diritto d'Ibn-Nujaym (d. 1563)[4] e d'altri giureconsulti della sua scuola. Benché questi principi da soli non possano bastare al giudice per pervenire alle sue decisioni finché non è illuminato da testi di legge più espliciti, sono tuttavia di una grande utilità per lo studio e l'intelligenza del diritto, permettendo d'afferrare più facilmente la soluzione d'ogni questione particolare. In essi, i funzionari dell'amministrazione troveranno una guida sicura per tutti i casi che si presentano, e ciascuno potrà, facendovi ricorso, conformare quanto possibile le sue azioni ai precetti del diritto sacro[5].

Il codice in questione esplicita a volte il senso d'alcune regole attraverso degli esempi. Queste regole sono anche state oggetto di commenti che indicano le situa-

---

[1] Il più vecchio testo che ci sia giunto è di 'Abd-Allah Al-Karkhi (d. 952), un giurista hanafita. Il suo libro, intitolato Risalat Al-Karkhi fil-usul, contiene 37 norme chiamate "usul". Per quanto riguarda i libri classici, v. Al-Nadawi: Al-qawa'id al-fiqhiyyah, p. 125-230 e 433-445; Al-Sarhan: Al-qawa'id, p. 15-34.

[2] Citiamo in particolare: Hamzah: Al-fara'id al-bahiyyah fil-qawa'id wal-fawa'id al-fiqhiyyah (è il più completo in questa materia, contando 251 norme e molte norme non numerate); Al-Sarhan: Al-qawa'id; Al-Zarqa': Sharh al-qawa'id al-fiqhiyyah; Al-Kurdi: Al-madkhal al-fiqhi; Al-Nadawi: Al-qawa'id al-fiqhiyyah; Zaydan: Al-wajiz fi sharh al-qawa'id al-fiqhiyyah; Imam: Nadhariyyat al-fiqh fil-islam, p. 319-378.

[3] Su questi due termini, v. Al-Nadawi: Al-qawa'id al-fiqhiyyah, p. 63-71.

[4] Ibn-Nujaym: Al-ashbah wal-nadha'ir.

[5] Young: Code civil ottoman, p. 173.

zioni nelle quali si applicano, come pure i loro limiti[1]. Ci limitiamo qui a citare queste regole in originale arabo e in traduzione italiana, indicando a volte la norma latina corrispondente, senza peraltro voler insinuare che queste regole provengano dal diritto romano[2]. Indichiamo con un asterisco quelle tratte dai detti di Maometto; le altre sono tratte dai grandi giuristi classici.

مادة 2 - الأمور بمقاصدها

* Articolo 2 – Gli affari dipendono dalle intenzioni[3].

مادة 3 - العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني

Articolo 3 – I contratti dipendono dalle intenzioni e dal senso, e non dai termini o dalle forme.

Comparare: *In conventionibus contrahentium voluntas potius quam verba spectanda sunt*.

مادة 4 - اليقين لا يزول بالشك

Articolo 4 – Il sospetto non può distruggere la certezza.

مادة 5 - الأصل بقاء ما كان على ما كان

Articolo 5 - Ogni cosa è supposta rimanere nello stato in cui si trovava.

مادة 6 - القديم يترك على قدمه

Articolo 6 - Quello che esiste da tempo immemorabile deve essere rispettato.

مادة 7 - الضرر لا يكون قديماً

Articolo 7 - L’anzianità non può rappresentare uno stato riprovevole.

مادة 8 - الأصل براءة الذمة

Articolo 8 - Si è supposti liberi da qualsiasi obbligo.

مادة 9 - الأصل في الصفات العارضة العدم

Articolo 9 - In tutto quello che è contingente la non esistenza è supposta.

مادة 10 - ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد المزيل

Articolo 10 - Quello che è stato accertato a una certa epoca è tenuto per tale fino a prova contraria.

مادة 11 - الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته

Articolo 11 - Ogni fatto nuovo è ritenuto avere avuto luogo all’epoca più vicina al tempo presente.

مادة 12 - الأصل في الكلام الحقيقة

Articolo 12 - In principio, si deve dare ai termini il loro senso vero.

مادة 13 - لا عبرة للدلالة في مقابل التصريح

---

[1] Citiamo in particolare: Haydar: Durar al-hukkam, p. 17-88; Baz: Sharh al-Majallat, p. 17-63; Al-Zarqa’: Sharh al-qawa’id al-fiqhiyyah; Al-Kurdi: Al-madkhal al-fiqhi.

[2] Ci basiamo in particolare sulla traduzione francese di Young: Code civil ottoman, p. 178-185. Le regole latine sone riprese principalmente dalla traduzione inglese di Tyser, Demetriades e Effendi: The Mejelle, p. 3-15.

[3] Un detto di Maometto afferma: "Gli atti dipendono dalle intenzioni, e qualsiasi persona riceve secondo la sua intenzione".

Articolo 13 - Dinanzi a una dichiarazione precisa, non si deve tenere in conto la presunzione.

Comparare: *Quoties in verbis nulla est ambiguitas, ibi nulla expositio contra verba fienda est*.

مادة 14 - لا مساغ للاجتهاد في مورد النص

Articolo 14 - Nessuno sforzo razionale di fronte a una disposizione esplicita.

Comparare: *Absoluta sententia expositore non indiget*.

مادة 15 - ما ثبت على خلاف القياس فغيره لا يقاس عليه

Articolo 15 - Quel chi è stabilito contrariamente all'analogia non può servire come analogia per altra cosa.

مادة 16 - الاجتهاد لا ينقض بمثله

Articolo 16 - Un'interpretazione non è annullata da un'altra interpretazione.

مادة 17 - المشقة تجلب التيسير

Articolo 17 – La difficoltà causa la facilità.

مادة 18 - الأمر إذا ضاق اتسع

Articolo 18 - Dinanzi a un affare difficile occorre fare ricorso a larghezza di giudizio.

مادة 19 - لا ضرر ولا ضرار

* Articolo 19 - È vietato causare un danno o rispondere a un danno con un altro.

Comparare: *Injuria non excusat injuriam*.

مادة 20 - الضرر يزال

Articolo 20 - Occorre mettere fine al danno.

مادة 21 - الضروريات تبيح المحذورات

Articolo 21 – La necessità rende lecito l'illecito.

Comparare: *Necessitas non habet legem*.

مادة 22 - ما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها

Articolo 22 – La dispensa a causa di necessità si valuta secondo quest'ultima.

Comparare: *Necessitas quod cogit, defendit*.

مادة 23 - ما جاز لعذر بطل بزواله

Articolo 23 - Quel che è permesso per una data ragione cessa d'esserlo una volta che quest'ultima è scomparsa.

Comparare: *Cessante relatione legis, cessat ipsa lex*.

مادة 24 - إذا زال المانع عاد الممنوع

Articolo 24 - Se l'impedimento scompare, il divieto ritorna in vigore.

مادة 25 - الضرر لا يزال بمثله

Articolo 25 - Un danno non è riparato da un altro.

Comparare: *Injuria non excusat injuriam*.

مادة 26 - يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام

Articolo 26 - Occorre sopportare il danno privato per impedire un danno pubblico.

Comparare: *Lex citius tolerare vult privatum damnum quam publicum malum*.

مادة 27 - الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف

Articolo 27 - Un danno grave è riparato da un danno meno grave.

مادة 28 - إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما

Articolo 28 - In presenza di due mali, si deve assumere il minore per evitare il più grande.

مادة 29 - يختار أهون الشرين

Articolo 29 - Di due mali si sceglie il minore.

مادة 30 - درء المفاسد أولى من جلب المنافع

Articolo 30 – La protezione da un male prevale sulla realizzazione di un profitto.

مادة 31 - الضرر يدفع بقدر الإمكان

Articolo 31 – Il danno deve essere allontanato per quanto possibile.

مادة 32 - الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة

Articolo 32 – Il bisogno pubblico o privato è considerato come una necessità.

مادة 33 - الاضطرار لا يبطل حق الغير

Articolo 33 – La costrizione non annulla il diritto degli altri.

مادة 34 - ما حرم أخذه حرم إعطاؤه

Articolo 34 – È proibito dare ciò che è proibito ricevere.

مادة 35 - ما حرم فعله حرم طلبه

Articolo 35 – È proibito chiedere ciò che è proibito fare.

مادة 36 - العادة محكمة

Articolo 36 – L’usanza ha forza di legge.

مادة 37 - استعمال الناس حجة يجب العمل بها

Articolo 37 – L’usanza della gente è una norma alla quale occorre conformarsi.

Comparare: *Optimus interpres rerum usus*.

مادة 38 - الممتنع عادة كالممتنع حقيقة

Articolo 38 - Quel che è impossibile secondo l’usanza è considerato realmente impossibile.

مادة 39 - لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان

Articolo 39 - È fuori dubbio che le regole variano col tempo.

مادة 40 - الحقيقة تترك بدلالة العادة

Articolo 40 – Il senso letterale dei termini è modificabile secondo l’usanza.

مادة 41 - إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت

Articolo 41 - L’usanza non è valida che a condizione d’essere generale o predominante.

مادة 42 - العبرة للغالب الشائع لا للنادر

Articolo 42 - Si tiene conto di ciò che è maggiormente diffuso e non di ciò che è raro.

مادة 43 - المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً

Articolo 43 – Ciò che è consacrato dall'usanza equivale a ciò che è deciso di comune accordo.

Comparare: *In contractibus tacite insunt, quae sunt moris et consuetudinis*.

مادة 44 - المعروف بين التجار كالمشروط بينهم

Articolo 44 – L'usanza fra commercianti equivale a ciò che è deciso fra loro.

مادة 45 - التعيين بالعرف كالتعيين بالنص

Articolo 45 – La designazione mediante l'usanza equivale alla designazione col testo della legge.

مادة 46 - إذا تعارض المانع والمقتضى يقدم المانع

Articolo 46 - In caso di conflitto tra una richiesta e un impedimento, quest'ultimo prevale.

مادة 47 - التابع تابع

Articolo 47 - L'accessorio segue il principale.

Comparare: *Accessorium non ducit sed sequitur suum principale*.

مادة 48 - التابع لا يقرر بالحكم

Articolo 48 - L'accessorio non può essere deciso separatamente.

مادة 49 - من ملك شيئاً ملك ما هو من ضرورياته

Articolo 49 – Il proprietario di una cosa lo è anche per i suoi accessori necessari.

Comparare: *Ubi aliquid conceditur, conceditur et id sine quo res ipsa non potest*.

مادة 50 - إذا سقط الأصل سقط الفرع

Articolo 50 – La perdita del principale comporta quella dell'accessorio.

Comparare: *Quum principalis causa non consistit, ne ea quidem quae sequuntur locum habent*.

مادة 51 - الساقط لا يعود

Articolo 51 - Un diritto scaduto non può rivivere.

مادة 52 - إذا بطل شيء بطل ما في ضمنه

Articolo 52 - Se una cosa diventa nulla, lo diventa anche quello che ne fa parte.

Comparare: *Sublato principali tollitur adjunctum*.

مادة 53 - إذا بطل الأصل يصار إلى البديل

Articolo 53 - Se la cosa principale diventa impossibile, si deve pagarne il controvalore.

مادة 54 - يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها

Articolo 54 - Quel che non è permesso direttamente può esserlo indirettamente.

مادة 55 - يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء

Articolo 55 - Quel che è nullo inizialmente può diventare valido una volta compiuto.

مادة 56 - البقاء أسهل من الابتداء

Articolo 56 - Mantenere è più facile che iniziare.

مادة 57 - لا يتم التبرع إلا بقبض

* Articolo 57 - La donazione è completa soltanto dopo che è stata ricevuta.

مادة 58 - التصرف على الرعية منوط بالمصلحة

Articolo 58 - Disporre dei soggetti dipende dall'interesse pubblico.

مادة 59 - الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة

Articolo 59 – La tutela speciale è più forte della tutela generale.

مادة 60 - إعمال الكلام أولى من إهماله

Articolo 60 - Far produrre un effetto a una parola è meglio che lasciarla senza effetto.

مادة 61 - إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز

Articolo 61 - Dove il vero senso è impossibile si passa al senso metaforico.

مادة 62 - إذا تعذر إعمال الكلام يهمل

Articolo 62 - Non si ha riguardo ai termini se è impossibile far loro produrre un effetto.

مادة 63 - ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كله

Articolo 63 - Citare una parte di una cosa indivisibile equivale alla menzione della totalità.

مادة 64 - المطلق يجرى على إطلاقه إذا لم يقم دليل التقييد نصاً أو دلالة

Articolo 64 - L'incondizionato è preso come tale salvo limitazione contraria mediante la legge o mediante un indizio.

مادة 65 - الوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر

Articolo 65 – La qualificazione di una cosa presente è chiacchierio, ma se ne tiene conto se la cosa è assente.

مادة 66 - السؤال معاد في الجواب

Articolo 66 – La domanda è supposta inclusa nella risposta.

مادة 67 - لا ينسب إلى ساكت قول لكن السكوت في معرض الحاجة بيان

Articolo 67 - Non si può attribuire una parola a un silenzioso, ma il silenzio quando si è obbligati a parlare equivale a una dichiarazione.

Comparare: *Qui tacet, consentire videtur ubi loqui potuit et debuit*.

مادة 68 - دليل الشيء في الأمور الباطنة يقوم مقامه

Articolo 68 – Gli indizi nelle cose nascoste le sostituiscono.

Comparare: *Acta exteriora indicant interiora secreta*.

مادة 69 - الكتاب كالخطاب

Articolo 69 - La corrispondenza vale viva voce.

مادة 70 - الإشارة المعهودة للأخرس كالبيان باللسان

Articolo 70 – I segni abituali del muto equivalgono alla dichiarazione con la lingua.

مادة 71 - يقبل قول المترجم مطلقاً

Articolo 71 – Le dichiarazioni dell’interprete sono accettate in qualsiasi materia.

مادة 72 - لا عبرة بالظن البين خطأه

Articolo 72 – Nessun effetto a un’ipotesi evidentemente erronea.

مادة 73 - لا حجة مع الاحتمال الناشئ عن الدليل

Articolo 73 – La prova di una cosa rimane senza valore dinanzi a una presunzione contraria stabilita da un indizio.

مادة 74 - لا عبرة للتوهم

Articolo 74 – Il semplice dubbio è senza valore.

مادة 75 - الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان

Articolo 75 - Quel che è attestato da una prova è come ciò che è attesto in modo visivo.

مادة 76 - البينة للمدعي واليمين على من أنكر

* Articolo 76 - La prova è a carico del richiedente e il giuramento, a carico di colui che nega.

مادة 77 - البينة لإثبات خلاف الظاهر واليمين لبقاء الأصل

Articolo 77 – La prova serve a stabilire uno stato contrario a ciò che è supposto e il giuramento, a confermare la presunzione.

مادة 78 - البينة حجة متعدية والإقرار حجة قاصرة

Articolo 78 – La prova può avere un effetto in relazione ad altri, ma la confessione non può avere effetto che contro il suo autore.

مادة 79 - المرء مؤاخذ بإقراره

Articolo 79 - Ogni persona è tenuta dalla sua confessione.

مادة 80 - لا حجة مع التناقض لكن لا يختل معه حكم الحاكم

Articolo 80 – La contraddizione distrugge la prova; tuttavia non vizia il giudizio pronunciato.

مادة 81 - قد يثبت الفرع مع عدم ثبوت الأصل

Articolo 81 - Può arrivare che l’accessorio sia provato senza che il principale lo sia.

مادة 82 - المعلق بالشرط يجب ثبوته عند ثبوت الشرط

Articolo 82 - Il compimento della condizione rende esigibile la cosa che ne dipende.

مادة 83 - يلزم مراعاة الشرط بقدر الإمكان

Articolo 83 - Si deve osservare la condizione stipulata nella misura del possibile.

مادة 84 - المواعيد بصور التعاليق تكون لازمة

Articolo 84 – Le promesse sotto forma condizionale sono obbligatorie.

مادة 85 - الخراج بالضمان

* Articolo 85 - Il profitto dipende dalla responsabilità.

Comparare: *Qui sentit onus, sentire debet et commodum*.

مادة 86 - الأجر والضمان لا يجتمعان

Articolo 86 – L'affitto e la garanzia in caso di perdita non possono accumularsi.

مادة 87 - الغرم بالغنم

Articolo 87 – La compensazione dipende dal profitto.

مادة 87 - الغرم بالغنم

Articolo 88 – Il pregiudizio è proporzionato al profitto che se ne ricava, e viceversa.

مادة 89 - يضاف الفعل إلى الفاعل لا الآمر ما لم يكن مجبراً

Articolo 89 - L'atto è attribuito al suo autore e non a quello che lo ordina, eccetto costrizione da parte di quest'ultimo.

مادة 90 - إذا اجتمع المباشر والمتسبب أضيف الحكم إلى المباشر

Articolo 90 - Quando un agente diretto e uno indiretto sono riuniti, l'atto è attribuito all'agente diretto.

Comparare: *Causa proxima, non remota spectatur*.

مادة 91 - الجواز الشرعي ينافي الضمان

Articolo 91 – Il permesso legale impedisce la responsabilità.

مادة 92 - المباشر ضامن وإن لم يتعمد

Articolo 92 - L'agente diretto è responsabile anche se il suo atto è involontario.

مادة 93 - المتسبب لا يضمن إلا بالتعمد

Articolo 93 - L'agente indiretto è responsabile soltanto se il suo atto è volontario.

مادة 94 - جناية العجماء جبار

* Articolo 94 - Nessuna responsabilità per i danni causati dagli animali di loro istinto proprio.

مادة 95 - الأمر بالتصرف في ملك الغير باطل

Articolo 95 - È nullo qualsiasi ordine di disporre della proprietà altrui.

Comparare: *Nemo dat, quod non habet*.

مادة 96 - لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير بلا إذنه

Articolo 96 - Nessuno può disporre della proprietà degli altri senza il loro permesso.

مادة 97 - لا يجوز لأحد أن يأخذ مال أحد بلا سبب شرعي

Articolo 97 – È proibito appropriarsi dei beni d'altri senza ragione legale.

مادة 98 - تبدل سبب الملك قائم مقام تبدل الذات

Articolo 98 - Qualsiasi cambiamento nella causa della proprietà di una cosa equivale a un cambiamento della cosa stessa.

مادة 99 - من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمان

Articolo 99 - Chi affretta il compimento di una cosa prima del suo tempo è punito mediante la privazione della cosa.

مادة 100 - من سعى في نقض ما تم من جهته فسعيه مردود عليه

Articolo 100 - A nessuno è permesso di distruggere ciò che lui stesso ha compiuto.

Comparare: *Nemo contra factum suum venire potest. Allegans contraria non est audiendus*.

Si rimprovera a queste regole di non distinguere tra le regole essenziali e le regole derivate, come pure la mancanza di un ordine sistematico. Nonostante queste critiche, le regole della *Majallat* hanno avuto una grande influenza sui codici moderni, come vedremo nel paragrafo seguente. A esse sono dedicati corsi nelle facoltà di Legge e di Diritto musulmano.

III. Regole giuridiche nei codici arabi moderni

Il Codice civile egiziano, entrato in vigore il 15 ottobre 1949, non ha dedicato alcun capitolo alle regole giuridiche, contrariamente ad alcuni codici che vi si sono ispirati. Questi ultimi hanno ripreso una parte dei principi citati nella *Majallat*, con alcune modifiche formali, aggiungendovi alcune regole che non vi figurano. Queste regole sono sia raccolte all'inizio del codice, sia disperse secondo il loro oggetto. Indichiamo qui gli articoli in cui il lettore può trovare queste regole, senza nessuna pretesa d'esaustività:

- Codice civile iracheno del 1951: artt. 2-6, 8, 81, 118, 155-166, 186 capoverso 2, 212 capoverso 1, 213 capoverso 1, 214 capoverso 1, 215 capoverso 1, 216 capoverso 1, 221.
- Codice civile giordano del 1976: artt. 61-65, 73-85, 213-238.
- Codice civile yemenita del 1979: artt. 4-18.
- Codice civile sudanese del 1984: artt. 5, 28, 96-100, 142 capoverso 1, 143 capoverso 1.
- Codice civile degli Emirati Arabi Uniti del 1985: artt. 29-70.
- Progetto del Codice civile unificato della Lega araba, versione dattilografata del 1992: artt. 1-85.
- Progetto del Codice civile unificato del Consiglio di cooperazione dei paesi arabi del Golfo del 1998: artt. 1-85..

Parte III.
L’applicazione della norma

Dopo aver identificato le fonti del diritto musulmano, il giurista deve risolvere i conflitti tra queste fonti e capire le norme che esse enunciano attraverso l’interpretazione linguistica e teleologica. Deve in seguito determinare il contenuto della norma, il suo destinatario e il suo beneficiario, e vedere in quale misura si può attenuarla. È ciò che vedremo in questa parte.

Capitolo I.
I conflitti tra le fonti

Abbiamo visto prima le varie fonti da cui sono tratte le norme giuridiche. Che fare quando queste fonti non sono concordi e danno soluzioni contraddittorie?

I giuristi affermano di primo acchito che non ci può essere contraddizione tra le norme della legislazione musulmana. Sarebbe accusare Dio, il loro autore, d’incoerenza. A partire da questo presupposto, affermano che ogni opposizione non può essere che apparente e non reale. Essa si verifica soltanto nello spirito del destinatario e spetta a lui superare questa incoerenza, ricorrendo agli istituti dell’abrogazione (*naskh*) e della conciliazione (*tawfiq*).

I. Abrogazione (*naskh*)

Nel diritto musulmano, l’abrogazione è definita come segue: l’annullamento dell’applicazione di una prescrizione della *shari’ah* su base di un’indicazione posteriore che annuncia esplicitamente o implicitamente quest’annullamento, che può essere totale o parziale.

L’abrogazione è valuta corrente nei sistemi democratici, in cui la legge cambia periodicamente secondo le circostanze e gli interessi della società. Ma questo concetto urta i credenti, per i quali Dio e il suo Profeta sono perfetti. L’abrogazione è percepita per loro come un’offesa a questa perfezione a causa della contraddizione che implica. In passato, un centinaio di libri è stato dedicato a questa materia[1]. Ancora oggi l’abrogazione suscita molte discussioni fra gli autori contemporanei che le dedicano libri interi, senza parlare dei lunghi capitoli nei libri sui Fondamenti del diritto[2]. La questione è così delicata che è costata la vita al pensatore sudanese Mahmud Muhammad Taha, impiccato nel 1985 da Numeiri, per aver difeso la sua concezione dell’abrogazione. Nel 1975, il presidente somalo Ziad Berri diceva in un discorso pubblico che la metà del Corano è abrogata o contraddittoria e che,

---

[1] Per un elenco dettagliato dei libri antichi dedicati all’abrogazione, v. Al-Saffar: Mu’jam, p. 623-636.

[2] Sono disponibili sette libri contemporanei sull’abrogazione. Due negano l’abrogazione (Al-Saqqa: la naskh; Al-Jabri: Al-nasikh) e cinque la approvano (Al-’Aris: Al-adillah; Hamzah: Dirasat; Isma’il: Nadhariyyat; Wafa: Ahkam; Al-’Amri: Al-naskh).

quindi, non è più applicabile. Ciò ha causato una condanna da parte dell'Azhar il 6 febbraio 1975[1].

La prima questione alla quale dobbiamo rispondere è se nel diritto musulmano l'abrogazione è possibile o no.

1) Possibilità e negazione dell'abrogazione

La grande maggioranza dei giuristi musulmani afferma che l'abrogazione è possibile. Questi ritengono che Dio, nell'interesse del progresso della società che evolve, possa far evolvere le norme che istituisce per questa società come lo fa ogni legislatore. Una differenza tuttavia esiste. Mentre il legislatore umano, promulgando una legge, ignora se resterà sempre in vigore o se dovrà essere cambiata, Dio non può essere accusato d'ignorare il divenire di questa legge. Questa sarebbe un'offesa all'onniscienza di Dio. Promulgando una legge, Dio sa in anticipo il periodo di validità di questa legge e come intende cambiarla nel futuro. Questi giuristi sostengono la loro tesi servendosi del Corano, che riconosce, esso stesso, l'esistenza dell'abrogazione (cfr. infra). Essi aggiungono che un certo numero di versetti o di tradizioni si contraddicono, contraddizioni che non possono essere comprese se non si ammette la possibilità che alcuni versetti sono abrogati da altri. Ma questi giuristi non sono d'accordo sul numero dei versetti coranici abrogati: tra le molte centinaia e la decina. Ci ritorneremo. Occorre qui precisare che non ci può essere un'abrogazione di versetti o di tradizioni di Maometto dopo la morte di quest'ultimo, perché le norme sono allora fissate una volta per sempre.

All'altro estremo, ci sono quelli che negano l'esistenza dell'abrogazione. Questa posizione minoritaria è stata difesa in passato in particolare da Abu-Muslim Al-Asfahani (d. 934). È seguita oggi da alcuni autori musulmani, tra cui 'Abd-al-Mit'al Muhammad Al-Jabri, che cita a suo sostegno il Corano: "[Ecco un] Libro i cui versetti sono perfetti in stile e in senso perché emanano da un Saggio, Conoscitore Perfetto" (11:1). Egli nota che il Corano non dice espressamente da nessuna parte che tale testo deve essere considerato abrogato da tale altro. Aggiunge che si può sempre opporre un'argomentazione contraria a quelli che sostengono che un versetto è abrogato. Non esclude che questa teoria dell'abrogazione sia penetrata nell'islam attraverso gli ebrei per gettare confusione nell'islam[2]. Quest'opinione è seguita da Ahmad Hijazi Al-Saqqa[3]. Quest'ultimo segnala che i missionari cristiani si servono dell'abrogazione per attaccare l'islam e che nel 1972 a Mansurah, in Egitto, erano distribuiti libretti che muovevano da quest'argomento per seminare il dubbio fra i musulmani. Questo l'aveva motivato a redigere il suo libro. Per questa corrente minoritaria, è sempre possibile conciliare due testi opposti, attraverso l'interpretazione e la determinazione del campo d'applicazione dei versetti controversi.

[1] Al-Saqqa: La naskh, p. 5-6.
[2] Al-Jabri: Al-nasikh, p. 8-10. Un altro autore nega l'abrogazione: Al-Saqqa: La naskh.
[3] Al-Saqqa: La naskh, p. 225.

2) Abrogazione nelle altre religioni

Come abbiamo detto, l'abrogazione fu recuperata dai polemisti. Gli autori musulmani contemporanei insistono sul fatto che l'islam non è il solo a conoscere questo fenomeno. Citano i seguenti esempi d'abrogazione in seno all'Antico e al Nuovo Testamento:

Nell'Antico Testamento si costata che alcuni matrimoni erano all'inizio permessi e in seguito una norma ulteriore è venuta a proibirli: prima di Mosè, il matrimonio tra fratelli e sorelle era permesso, come dimostra la storia d'Abramo e Sara (Gn 20:10-12); in seguito, questo matrimonio è stato vietato (Lv 18:9) e punito con la morte (Lv 20:17). Giacobbe aveva sposato due sorelle, Lea e Rachele (Gn 29:21-30); questo è stato vietato (Lv 18:18). Amram, padre di Mosè, aveva sposato sua zia (Es 6:20); questo è stato proibito (Lv 18:12). Dio permise a Noè e ai suoi figli di consumare tutto quello che "si muove e ha vita" (Gn 9:1-3); in seguito la Bibbia restrinse quest'autorizzazione proibendo un buon numero d'animali (Lv cap. 11).

Nel Vangelo, Gesù dichiara: "Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento" (Mt 5:17). Altrove tuttavia Gesù e i suoi apostoli hanno cambiato la legge di Mosè. Così, i divieti biblici relativi ad alcuni prodotti alimentari sono stati eliminati dagli apostoli di Gesù (At 10:12-16 e Rm 14:14). Il sabato e altri giorni di festa ebrei erano considerati come giorni di riposo. Ogni lavoro vi è vietato (Lv cap. 23). È prevista la pena di morte per chi lavora il giorno di sabato (Es 30:12-16). Gesù e, dopo di lui, gli apostoli hanno annullato il riposo del giorno di sabato e gli altri giorni festivi (Mt 12:1-12; Gv 5:16, 9:16; Col 2:16). La Bibbia esige la circoncisione d'Abramo e dei maschi della sua discendenza, di generazione in generazione (Gn 17:9-14), ma il suo carattere obbligatorio è stato abrogato dagli apostoli (At cap. 15; Gal 5:1-6 e 6:15). La Bibbia prescrive la lapidazione (Lv 20:10 e Dt 22:22-23), ma Gesù ha rifiutato d'applicarla (Gv 8:4-11). La Bibbia prescrive la legge del taglione (Es 21:24), ma Gesù decretò: "Avete inteso che fu detto: Occhio per occhio e dente per dente; ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra" (Mt 5:38-39)[1].

3) Abrogazione delle altre religioni da parte dell'islam

L'atteggiamento dei cristiani nei confronti degli ebrei si ritrova nell'atteggiamento dei musulmani rispetto a questi due gruppi religiosi.

Gli autori musulmani, tra cui i contemporanei, affermano che l'insegnamento di Maometto ha abrogato quello delle altre religioni. Molti versetti del Corano sono citati a sostegno di questa concezione. Ci sono soprattutto i versetti che stabiliscono il carattere universale dell'islam, tra cui:

> Non ti abbiamo mandato se non come nunzio e ammonitore per tutta l'umanità (34:28).
>
> Di': "Uomini, io sono un Messaggero d'Allah a voi tutti inviato da Colui al Quale appartiene la sovranità dei cieli e della terra" (7:158).

[1] Sull'abrogazione nell'Antico e Nuovo Testamento, v. Al-Saqqa: La naskh, 29-41 e Isma'il: Nadhariyyat, p. 43-60.

In seguito si cita questo versetto famoso che dice:

> Chi vuole una religione diversa dall'Islam, il suo culto non sarà accettato, e nell'altra vita sarà tra i perdenti (3:85).

Ciò nonostante, i giuristi musulmani hanno ammesso che le comunità riconosciute conservassero le loro leggi e le loro giurisdizioni[1]. Inoltre ammettono che le leggi che precedono Maometto citate nel Corano e nella *Sunnah* siano applicate anche ai musulmani, eccetto se sono espressamente o implicitamente abrogate[2].

4) Abrogazione all'interno del Corano

A) Dio abroga le sue leggi

Al tempo di Maometto, i suoi avversari lo accusavano di modificare gli ordini dati ai credenti. Sono stati allora rivelati dei versetti coranici secondo i quali è Dio che ha voluto questo cambiamento tramite l'abrogazione:

> Non abroghiamo un versetto né te lo facciamo dimenticare, senza dartene uno migliore o uguale. Non lo sai che Allah è Onnipotente? (2:106).

> Quando sostituiamo un versetto con un altro - e Allah ben conosce quello che fa scendere - dicono: "Non sei che un impostore". La maggior parte di loro nulla conosce (16:101).

Occorre credere che Dio abbia cambiato parere? Si sarebbe sbagliato e avrebbe corretto il tiro? No, afferma il Corano, Dio ha sempre a disposizione, presso di lui, fin dall'eternità, il testo completo, la Madre del Libro, ma lo rivela per tappe:

> Allah cancella quello che vuole e conferma quello che vuole. È presso di Lui la Madre del Libro (13:39).

Poiché c'è possibilità di cambiamento nelle norme divine, allora perché Maometto non potrebbe cambiare alcune norme a suo piacimento? Il Corano riporta un'eco di questa controversia e Dio vi risponde:

> Quando vengono recitati i Nostri segni, prove evidenti, coloro che non sperano d'incontrarci dicono: "Portaci un Corano diverso da questo"; oppure: "Modificalo". Di': "Non posso permettermi di modificarlo di mia volontà. Non faccio che seguire quello che mi è stato rivelato. Se disobbedissi al mio Signore, temerei il castigo di un giorno terribile". (10:15).

I giuristi musulmani classici non si sono trovati d'accordo sul numero dei versetti coranici abrogati. Alcuni ritengono che il numero dei versetti abrogati sia 572 (un undicesimo dei versetti del Corano). Secondo quest'opinione, tre capitoli interi del Corano sarebbero scomparsi sotto l'effetto dell'abrogazione[3]. Ibn-Salamah (d. 1019) registra 238 versetti abrogati che riguarderebbero 65 dei 114 capitoli del Corano[4]. Coscienti del carattere esplosivo di questo tema, gli autori contemporanei adottano una posizione prudente, come ha fatto in passato Al-Suyuti (d. 1505), che aveva registrato soltanto 19 versetti abrogati. Subhi Al-Salih pensa che sia ancora

---

1 V. parte I, capitolo III.I.
2 V. parte II, capitolo V.
3 Al-Jabri: Al-nasikh, p. 108-115.
4 Ibn-Salamah: Al-nasikh.

troppo e che si può ridurli a una decina[1]. Muhammad Hamzah dà l'elenco di 22 versetti, di cui alcuni sono controversi[2]. Un libro recente esamina, un capitolo dopo l'altro, i versetti presunti abrogati e quelli che li abrogano, e contesta tale abrogazione[3].

I giuristi musulmani hanno identificato nell'ambito del Corano varie categorie d'abrogazione, di cui parleremo nei paragrafi seguenti.

B) Versetto che abroga un altro entrambi nel Corano

Il versetto coranico abrogato in questa categoria è sempre nel Corano ed è oggetto di recita pia, meritevole. È cantato dal muezzin, anche se non ha nessun valore normativo. I giuristi musulmani parlano allora dell'abrogazione della norma (*hukm*) e del fatto di continuare a recitarla (*tilawah*). Per esempio, si possono citare i seguenti versetti:

– Il versetto 2:115 relativo alla direzione della preghiera che dice: "Ad Allah appartengono l'Oriente e l'Occidente. Ovunque vi volgiate, ivi è il Volto d'Allah. Allah è immenso e sapiente" sarebbe abrogato dal versetto 2:144, che fissa la direzione della preghiera verso la Kaaba alla Mecca: "Ti abbiamo visto volgere il viso al cielo. Ebbene, ti daremo un orientamento che ti piacerà. Volgiti dunque verso la Sacra moschea. Ovunque siate, rivolgete il volto nella sua direzione".
– Il versetto 2:217 vieta il combattimento nel mese sacro: "Ti chiedono del combattimento nel mese sacro. Di': Combattere in questo tempo è un grande peccato". Sarebbe abrogato dal versetto 9:5 troncato: "Uccidete questi associatori ovunque li incontriate" o dal versetto 9:36: "Combattete i politeisti senza eccezione come essi vi combattono senza eccezione".
– Il versetto 24:3 d'origine biblica[4] dice: "Il fornicatore non sposerà altri che una fornicatrice o un'associatrice. E la fornicatrice non sposerà altro che un fornicatore o un associatore, poiché ciò è interdetto ai credenti" sarebbe abrogato dal versetto 24:32: "Unite in matrimonio quelli tra voi che non sono sposati e i vostri schiavi, maschi e femmine che siano onesti".
– Il versetto 2:240 fissa la durata della pensione a un anno per il coniuge vedovo: "Quelli di voi che moriranno lasciando delle mogli [stabiliscano] un testamento a loro favore, assegnando loro un anno di mantenimento e di residenza". Questa durata è stata modificata dal versetto 2:234: "Coloro di voi che muoiono lasciando delle spose, queste devono osservare un ritiro di quattro mesi e dieci [giorni]. Passato questo termine, non sarete responsabili del modo in cui dispongono di loro stesse, secondo la buona consuetudine". Si osserverà qui che il versetto abrogante si situa prima del versato abrogato!

---

[1] Al-Salih: Mabahith, p. 274.
[2] Hamzah: Dirasat, p. 135-186. Per uno studio dei versetti abrogati v. anche Al Aris: Al-adillah, p. 62-125.
[3] Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. II, p. 1482-1535.
[4] Questo divieto si basa su Dt 23:3: "Il bastardo non entrerà nella comunità del Signore; nessuno dei suoi, neppure alla decima generazione, entrerà nella comunità del Signore".

– Il versetto 2:180 dice: "Quando la morte si avvicina a uno di voi, se lascia dei beni, gli è prescritto il testamento in favore dei genitori e dei parenti, secondo il buon uso. Questo è un dovere per i timorati". Sarebbe abrogato dal versetto 4:11, che fissa la parte dei figli: "Ecco quello che Allah vi ordina a proposito dei vostri figli: al maschio la parte di due femmine [...]".

C) Versetto che abroga un altro entrambi scomparsi dal Corano

Alcuni versetti normativi sarebbero stati rivelati a Maometto e in seguito sarebbero stati sostituiti da altri versetti normativi a contenuto diverso. Tuttavia né i primi né gli ultimi sono stati inclusi nel Corano. Così, la rivelazione avrebbe comportato, secondo la testimonianza di ‘Ayshah, moglie di Maometto, un versetto che stabiliva il divieto del matrimonio tra parenti di latte se ci fossero stati più di dieci allattamenti, cifra in un secondo tempo portata a cinque con un altro versetto. Questi due versetti sono scomparsi dal Corano.

D) Versetto contenuto nel Corano abrogato da un altro scomparso dal Corano

È la categoria più sorprendente in questo settore. Il Corano dice:

> Flagellate la fornicatrice e il fornicatore, ciascuno con cento colpi di frusta e non vi impietosite [nell’applicazione] della Religione d’Allah, se credete in Lui e nell’Ultimo Giorno, e che un gruppo di credenti sia presente alla punizione (24:2).

Questo versetto si trova sempre nel Corano ma sarebbe stato abrogato da un altro versetto riportato dal califfo ‘Umar (d. 644) che non appare nel Corano e i cui termini sarebbero:

> Se un vecchio o una vecchia donna fornicano, lapidateli fino alla morte, in punizione che viene da Dio.

Si riporta a questo riguardo che il califfo ‘Umar ha riunito nella moschea i principali compagni del Profeta e gli ha detto: "O compagni del messaggero di Dio, il passaggio del libro santo riguardante la lapidazione è sceso dal cielo, il Profeta l’ha letto e l’abbiamo letto noi stessi; più tardi, questo passaggio è stato revocato e, sebbene non lo abbiamo più recitato, il Profeta stesso e il califfo Abu-Bakr (d. 634) hanno fatto lapidare, io stesso ho fatto lapidare". I compagni hanno tutti mantenuto il silenzio. Le fonti musulmane non dicono perché questo versetto non è stato inserito nel Corano. Coloro che cercano di riformare le norme musulmane in materia d’adulterio, come Kadhafi, respingono questa categoria d’abrogazione e ritengono che la pena da applicare sia quella prevista dal Corano, e non quella prevista da un versetto scomparso!

E) Dimenticanza pura e semplice di versetti

Secondo molte tradizioni, Dio faceva dimenticare a Maometto dei versetti rivelati la vigilia. Questi versetti, a volte trascritti dai suoi segretari, erano cancellati miracolosamente. Coloro che li avevano imparati a memoria li dimenticavano miracolosamente. Il Corano accenna a questo fenomeno:

> Ti faremo recitare [il Corano] e non dimenticherai se non ciò che Allah vuole (87:6-7).

> Non abroghiamo un versetto né te lo facciamo dimenticare, senza dartene uno migliore o uguale. Non lo sai che Allah è Onnipotente? (2:106).

F) Abrogazione dei versetti satanici

Il Corano afferma che Dio può intervenire per togliere dalla rivelazione ciò che Satana era riuscito a far passare come rivelazione:

> Non inviammo prima di te nessun messaggero e nessun Profeta senza che Satana se s'intromettesse nella sua recitazione. Ma Allah abroga quello che Satana suggerisce. Allah conferma i Suoi segni. Allah è sapiente, saggio (22:52).

Due versetti scomparsi dal Corano sono considerati dai commentatori musulmani come rivelati da Satana a Maometto. Salman Rushdie ne ha fatto il titolo del suo libro I versetti satanici. Dedica loro un capitolo di una quarantina di pagine per illustrare il combattimento tra il male e il bene[1]. Vediamo di che si tratta.

Il Corano dice:

> Cosa ne dite d'Al-Lât e Al-'Uzzâ, e di Manât, la terza? Avrete voi il maschio e Lui la femmina? Che ingiusta spartizione! Non sono altro che nomi menzionati da voi e dai vostri antenati, a proposito dei quali Allah non fece scendere nessuna autorità. Essi si abbandonano alle congetture e a quello che affascina gli animi loro, nonostante sia giunta loro una guida del loro Signore (53:19-23).

Secondo i commentatori del Corano, dopo la prima frase c'erano i due versetti seguenti:

> Sono le dee sublimi; la loro intercessione è certamente auspicata.

La recita di questi due versetti da parte di Maometto ha suscitato l'indignazione del suo entourage, che vi ha visto una concessione a favore dei politeisti, contraria al dogma dell'unicità di Dio[2]. Maometto ritrattò dichiarando che questi due versetti erano stati rivelati da Satana. Denunciò anche il patto con i politeisti (9:7-11) e lanciò una guerra senza pietà contro di loro con il famoso versetto chiamato "il versetto della sciabola":

> Quando poi siano trascorsi i mesi sacri, uccidete questi associatori ovunque li incontriate, catturateli, assediateli e tendete loro agguati. Se poi si pentono, eseguono l'orazione e pagano la decima, lasciateli andare per la loro strada. Allah è perdonatore, misericordioso (9:5).

Per evitare ogni ambiguità, questi due versetti sono stati eliminati o sostituiti da quelli che si trovano ora sotto 21-22. Commentando il versetto 22:52, a proposito di questa vicenda lo sceicco Hamza Boubakeur, basandosi sull'esegesi famosa d'Al-Tabari (d. 923), scrive:

> Gli idolatri di Mecca, dopo avere sottoposto a derisione Muhammad, lo misero al bando della società. Il Profeta soffriva terribilmente per questa situazione, dei sarcasmi e della canzonatura dei suoi concittadini. I politeisti gli avevano più di una volta proposto un compromesso tra la loro religione e la sua. Stanco di que-

---

[1] Rushdie: Les versets, p. 107-144.

[2] Secondo il Corano, Maometto adorava le divinità, ma questo gli sarebbe stato proibito da Dio. V. i versetti 6:56 e 40:66.

sta guerra, vi pensò anche lui, ma nessuna rivelazione venne a riempire i suoi desideri.

Tuttavia un giorno che i notabili di Mecca, seduti come al solito all'ombra del tempio, chiacchieravano, il Profeta arrivò e si mise a recitare il capitolo 53. Giunto al versetto 19, ne diede una versione inesatta, più conforme al suo desiderio intimo che alla realtà della rivelazione.

Questa versione abilitava le divinità coraiscite e riconosceva loro il potere d'intercedere. Si prosternò e tutti fecero altrettanto. La nuova religione sembrava avallare l'idolatria con soddisfazione di tutti. Tuttavia, il Profeta non tardò ad accorgersi del suo errore. Ritornò sui suoi passi, ristabilendo il versetto sotto la sua vera forma, e si tormentò per aver attribuito delle menzogne a Dio. La rivelazione di questo versetto [22:52] – logicamente posteriore a quella del capitolo 53:19 – mette l'errore in causa sul conto di Satana, consola e rassicura il Profeta[1].

5) Abrogazione nelle relazioni tra Corano e *Sunnah*

A) Abrogazione di un versetto coranico con una parola di Maometto

In diritto positivo, una legge può essere abrogata solo da una norma gerarchicamente superiore o uguale. Così, una legge può abrogare un decreto, ma un decreto non può abrogare una legge. Questa stessa questione è stata sollevata da Al-Shafi'i (d. 820), che contesta la possibilità d'abrogare il Corano da parte della *Sunnah*. Egli si basa su due versetti coranici che dicono:

> Su di te abbiamo fatto scendere il Monito, affinché tu spieghi agli uomini ciò che è stato loro rivelato e affinché possano riflettervi (16:44).
>
> Quando sostituiamo un versetto con un altro - e Allah ben conosce quello che fa scendere - dicono: "Non sei che un impostore". La maggior parte di loro nulla conosce (16:101).

Secondo questi due versetti, e altri versetti citati sopra, solo Dio può abrogare una norma coranica con un'altra. Si segnala inoltre che la *Sunnah* ha la sua legittimazione nel Corano, e non può dunque essere invocata contro la sua base.

Ma la maggioranza degli autori musulmani accetta che una norma coranica sia abrogata dalla *Sunnah*, poiché questa è parte integrante della rivelazione. L'abrogazione, in entrambi i casi, è opera di Dio. Oggi, tuttavia, gli autori contemporanei "ritornano alla carica" e provano a limitare al massimo l'applicazione del diritto musulmano facendo riferimento esclusivamente al Corano[2].

Un esempio d'abrogazione del Corano da parte della *Sunnah* riguarda il testamento. Il Corano dice:

---

1 Il Corano, traduzione di Hamza Boubakeur, volume I, p. 1131. V. anche Al-Tabari: Tafsir, volume 17, p. 131-134. Questa tradizione è tuttavia combattuta da altri esegeti come Al-Razi (v. Al-Razi: Al-tafsir, volume 23, p. 49-55).

2 V. parte IV, capitolo I.III.

> Quando la morte si avvicina a uno di voi, se lascia dei beni, gli è prescritto il testamento in favore dei genitori e dei parenti, secondo il buon uso. Questo è un dovere per i timorati (2:180).

Questo versetto è stato abrogato da un detto di Maometto: "Nessun legato per un erede".

Hanno posto alcuni problemi anche le tradizioni uniche. Così, il Corano afferma: "Non c'è costrizione nella religione" (2:256), ma Maometto dice: "Quello che lascia la sua religione, uccidetelo". Questo detto è invocato, ancora oggi, per punire l'apostata, ma questo punto di vista non è condiviso dagli autori liberali[1].

B) Abrogazione di una parola di Maometto con un versetto coranico

Questa questione non pone problema. Così, il patto d'armistizio firmato tra Maometto e la Mecca (prima della sua conquista) comportava una clausola secondo cui Maometto doveva consegnare ogni uomo che si fosse convertito all'islam per unirsi a lui. Questo accordo tuttavia è stato abrogato dal versetto 60:10:

> O voi che credete, quando giungono a voi le credenti che sono emigrate, esaminatele; Allah ben conosce la loro fede. Se le riconoscerete credenti, non rimandatele ai miscredenti - esse non sono lecite per loro né essi sono loro leciti.

La preghiera, all'inizio dell'islam, era fatta verso Gerusalemme, su istruzione di Maometto. In seguito, il versetto 2:144 citato prima è venuto a segnalare che la direzione della preghiera doveva ormai essere verso la Mecca.

I rapporti sessuali durante la notte erano vietati per quelli che digiunavano. Ciò è stato abrogato dal versetto 2:187:

> Nelle notti del digiuno vi è stato permesso d'accostarvi alle vostre donne; esse sono una veste per voi e voi siete una veste per loro. Allah sa come ingannavate voi stessi. Ha accettato il vostro pentimento e vi ha perdonato. Frequentatele dunque e cercate quello che Allah vi ha concesso. Mangiate e bevete finché, all'alba, possiate distinguere il filo bianco dal filo nero; quindi digiunate fino a sera. Ma non frequentatele se siete in ritiro nelle moschee. Ecco i limiti d'Allah, non li sfiorate! Così Allah spiega agli uomini i Suoi segni, affinché siano timorati.

Dopo la battaglia di Badr, Maometto ha accettato di liberare i prigionieri sotto riscatto, ma il Corano disapprovò la sua decisione con il versetto 8:67:

> Non si addice a un Profeta prendere prigionieri finché non avrà completamente soggiogato la terra. Voi cercate il bene terreno, mentre Allah vuole [darvi] quello dell'altra vita. Allah è eccelso, saggio.

C) Abrogazione di una *Sunnah* con un'altra

Una tradizione ricorrente può abrogare un'altra tradizione ricorrente ulteriore, essendo entrambe di valore uguale sul piano dell'autenticità. È lo stesso per le tradizioni uniche: l'una può abrogare l'altra. L'abrogazione di una tradizione unica mediante una tradizione ricorrente non pone un problema. Ma è possibile il contra-

[1] Al-Mahmasani: Arkan, p. 123-124.

rio? Una tradizione unica può abrogare una tradizione ricorrente? Un autore contemporaneo prova a rispondere facendo delle distinzioni: ciò che è stato accettato nel tempo di Maometto come abrogante e abrogato deve continuare a esserlo, ma dopo la morte di Maometto, non si può invocare la tradizione unica per abrogare sia il Corano sia la *Sunnah*. In ciò egli fa riferimento all'autorità d'Al-Ghazali (d. 1111)[1].

6) Abrogazioni multiple

Esistono casi d'abrogazione di versetto abrogante. In questo caso il versetto abrogante è stato ulteriormente abrogato da un altro e quest'ultimo a sua volta è stato abrogato da un detto di Maometto. Gli autori musulmani attribuiscono questa fluttuazione della norma al carattere progressivo della legislazione musulmana. Un caso famoso è quello del divieto del consumo del vino.

> Ti chiedono del vino e del gioco d'azzardo. Di': "In entrambi c'è un grande peccato e qualche vantaggio per gli uomini, ma in entrambi il peccato è maggiore del beneficio!". (2:219).
>
> O voi che credete! Non accostatevi all'orazione se siete ebbri, finché non siate in grado di capire quello che dite (4:43).
>
> O voi che credete, in verità il vino, il gioco d'azzardo, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono immonde opere di Satana. Evitatele affinché possiate prosperare. In verità col vino e il gioco d'azzardo, Satana vuole seminare inimicizia e odio tra di voi e allontanarvi dal Ricordo d'Allah e dall'orazione. Ve ne asterrete? (5:90-91).

Ecco dunque tre versetti coranici che si abrogano reciprocamente, che non prevedono nessuna pena e che sono stati abrogati da una tradizione di Maometto secondo la quale egli avrebbe flagellato il consumatore di vino.

7) Abrogazione nelle relazioni tra il consenso, il Corano e la *Sunnah*

Nei sistemi democratici il consenso (*ijma'*) ha un ruolo legislativo importante. Ciò deriva dalla loro concezione della sovranità. In islam, questo non dovrebbe normalmente essere il caso per quanto riguarda i settori regolati dal Corano o la *Sunnah*.

Tuttavia la questione rimane aperta. Il Corano dà alla madre il terzo dell'eredità, e se il defunto ha fratelli, lei riceve soltanto il sesto (4:11). La parola "fratelli" in arabo designa il plurale, più che due. Questa norma tuttavia sarebbe stata cambiata in modo tale che la madre si è vista accordare il sesto, anche se il defunto ha soltanto due fratelli. Interrogato, 'Uthman (d. 656) dichiarò che ciò fu una decisione della nazione (*qawm*).

Un secondo esempio riguarda la ripartizione delle entrate dello Stato, di cui una parte sarebbe destinata alle persone favorevoli all'islam: "per quelli di cui bisogna conquistarsi i cuori" (9:60). Questa attribuzione sarebbe stata, in seguito, eliminata dal primo califfo Abu-Bakr (d. 634) con l'accordo unanime dei compagni di Maometto.

---

[1] Al-'Amri: Al-naskh, p. 483.

Si può citare in questo ambito anche il pagamento del tributo (*jizyah*) da parte dei non musulmani previsto dal versetto 9:29:

> Combattete coloro che non credono in Allah e nell'Ultimo Giorno, che non vietano quello che Allah e il Suo Messaggero hanno vietato, e quelli, tra la gente della Scrittura, che non scelgono la religione della verità, finché non versino umilmente il tributo, e siano soggiogati.

Infatti, questa imposta è stata eliminata nel 1855 dall'impero ottomano[1] e oggi è prevista soltanto da alcuni gruppetti musulmani[2].

8) Abrogazione nelle relazioni tra l'analogia e un detto di Maometto

I giuristi entrano in disaccordo quando una tradizione contraddice un'analogia. Alcuni ritengono che l'analogia abbia la priorità sulle tradizioni. Abu-Hurayrah (d. 678) riporta una tradizione secondo cui occorre fare l'abluzione per purificarsi di ciò che ha toccato il fuoco. Ibn-'Abbas (d. v. 686) replicò: "Supponendo che facciate le vostre abluzioni con l'acqua calda, dovreste fare l'abluzione per purificarvi?". Abu-Hurayrah (d. 679) riportò anche una tradizione secondo la quale quello che porta un morto nei funerali deve fare le abluzioni (e questo corrisponde a una norma ebraica). Abu-'Abbas gli replicò: "Fareste l'abluzione perché portate rami secchi?".

Altri giuristi ritengono che le tradizioni abbiano la priorità sull'analogia perché la tradizione è un testo, mentre l'analogia è un'opinione. Così, 'Umar (d. 644) ha accettato la tradizione secondo cui la donna eredita il prezzo del sangue del marito ucciso. Ora, secondo la norma, si può ereditare soltanto ciò che il defunto aveva prima della sua morte, mentre il prezzo del sangue è dovuto soltanto dopo la morte. Inoltre, 'Umar ha accettato la tradizione in base a cui occorre pagare il prezzo del sangue per il feto, mentre secondo l'analogia si deve il prezzo del sangue soltanto se la persona era viva prima che si fosse attentato contro di lei. Maometto aveva stabilito che la compensazione per una mano tagliata è di cinquanta cammelli. 'Umar ha ritenuto che se a essere tagliate sono le dita, non si deve pagare per ogni dito tagliato dieci cammelli, ma in proporzione all'utilità del dito. I giuristi tuttavia hanno fatto pagare dieci cammelli per ogni dito seguendo così una tradizione che 'Umar non conosceva, secondo la quale Maometto aveva detto che la compensazione per ogni dito è di dieci cammelli.

Altri giuristi ritengono che la tradizione abbia la priorità sull'analogia soltanto se il relatore della tradizione è qualcuno che è competente in diritto e in tradizioni. Se, invece, si tratta di un semplice relatore, non se ne terrà conto. Questo deriva dal fatto che le tradizioni sono spesso riportate secondo il loro significato e non in forma letterale. Ora, un relatore può dare il senso di una tradizione solamente se conosce la materia della tradizione.

---

[1] Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p.. 88.

[2] V. l'articolo 132 del modello di costituzione del partito della liberazione, nel nostro libro: Les musulmans face aux droits de l'homme, annesso 13.

9) Abrogazione nelle relazioni tra gli interessi non regolati e le altre fonti

Abbiamo visto prima che il concetto degli interessi non regolati (*al-masalih al-mursalah*) indica i settori per i quali non si trovano norme né nel Corano, né nella *Sunnah*, né nel consenso, né nel ragionamento per analogia. Tuttavia, si costata che i settori regolati da queste fonti hanno avuto una regolamentazione diversa in nome del concetto d'*al-masalih al-mursalah*, intesi qui nel senso d'interesse pubblico.

Così, il califfo 'Umar (d. 644) aveva sospeso la punizione dell'ablazione della mano contro il ladro nell'anno della carestia, nonostante il Corano sia chiaro in questa materia: "Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte d'Allah" (5:38).

Inoltre decise di punire con la morte un gruppo che uccide una sola persona, mentre il Corano prevede d'uccidere una persona contro una persona:

> O voi che credete, in materia d'omicidio vi è stato prescritto il contrappasso: libero per libero, schiavo per schiavo, donna per donna (2:178).
>
> Per loro prescrivemmo vita per vita (5:45).

Questa soluzione trova la sua legittimità nel Corano (16:106) che, pur esigendo dall'uomo la fede, permette in caso di minaccia e di pericolo grave di dire parole o compiere azioni che significano la miscredenza, di consumare durante una carestia prodotti alimentari vietati (5:3) e di tagliare la mano in caso di furto per salvaguardare i beni della gente.

Tuttavia, il ricorso al concetto degli interessi non regolati non può essere senza limiti. Così, Al-Ghazali (d. 1111) e altri esigono che l'interesse da salvaguardare sia necessario, generale, certo o soggetto a gran probabilità. Egli riporta il caso del nemico che prende come scudo umano dei musulmani per impedire all'esercito musulmano d'attaccare. Il Corano proibisce d'uccidere degli innocenti. Ma nel caso in questione, sarebbe permesso d'attaccare il nemico, anche se tale attacco causasse la morte di musulmani innocenti presi come ostaggi. Qui, due interessi si confrontano: l'interesse privato e l'interesse generale. In ogni caso, questi musulmani presi in ostaggio saranno uccisi, allora tanto vale ucciderli e impedire che il nemico non uccida altri musulmani.

Si può anche ricorrere al concetto d'*al-masalih al-mursalah* per stabilire una norma speciale rispetto a una norma coranica generale. Così, contrariamente al versetto 2:233, che prevede l'allattamento da parte delle madri, si permette a una donna nobile di non allattare il proprio bambino e d'affidarlo a una nutrice. Inoltre si ammette la testimonianza dei minori in caso di ferite nei loro litigi, contrariamente al versetto 2:282, che chiede la testimonianza di due uomini adulti.

Tale conflitto tra le norme esistenti e gli interessi generali non annulla la norma, ma crea un'eccezione per un caso particolare al fine d'evitare, con l'applicazione della norma, d'arrivare a un danno più grande dell'interesse salvaguardato dalla norma. Occorre in ogni caso mettere limiti molto rigorosi a tali eccezioni. Così, in caso di carestia, occorre permettere a una persona o a un gruppo di mettere le mani su beni degli altri per sfuggire alla morte, pur esigendo il pagamento

dell'equivalente o la sostituzione in caso di possibilità. La norma generale che esige di non portare danno ai beni degli altri resta intatta e non è respinta in blocco.

Ovviamente, questa concezione può lasciare aperta la porta all'abbandono del Corano in favore del concetto d'*al-masalih al-mursalah*. Pertanto, si ritiene che questo concetto non possa intervenire quando si è di fronte a una norma certa e univoca (*qat'i al-thubut wal-dalalah*); un esempio sarebbe il divieto degli interessi previsto dal versetto 2:275[1].

Il giurista hanbalita Najm-al-Din Al-Tufi (d. 1316)[2] è tuttavia andato molto lontano, considerando gli interessi generali come superiori al Corano, alla *Sunnah* e al consenso, ritenendo che la legislazione si prefigge essenzialmente di realizzarli. Invoca a tale proposito i seguenti versetti:

> O uomini, vi è giunta un'esortazione da parte del vostro Signore, guarigione per ciò che è nei petti, guida e misericordia per i credenti. Di' loro che si compiacciono della grazia d'Allah e della Sua misericordia, ché ciò è meglio di quello che accumulano (10:57-58).
>
> Nel contrappasso c'è una possibilità di vita, per voi che avete intelletto (2:179).

Cita anche il detto di Maometto: "È vietato causare un danno o rispondere a un danno con un altro".

Avanza anche il fatto che le norme previste dal Corano e dalla *Sunnah* sono contraddittorie, mentre non esiste una contraddizione nella salvaguardia degli interessi. Pertanto, è preferibile seguire gli interessi per realizzare l'unità chiesta dal Corano: "Aggrappatevi tutti insieme alla corda d'Allah e non dividetevi tra voi" (3:103).

Al-Tufi dà il seguente esempio di conflitto tra la *Sunnah* e gli interessi, conflitto risolto in favore di questi ultimi. Maometto dice a 'Ayshah: "Se non fosse a causa della recente conversione della tua gente all'islam, avrei distrutto la Kaaba e la avrei ricostruita sulle basi poste da Abramo". Così, Maometto ha preferito lasciare la Kaaba come è, nell'interesse della gente.

Questa concezione, passata sotto silenzio da parte degli autori classici, è respinta dagli autori contemporanei, che vi vedono un mezzo per smantellare interamente il sistema giuridico musulmano. Questi autori ritengono che nel Corano o nella *Sunnah* non possa esistere una norma che sia contraria agli interessi della gente poiché sono d'origine divina[3].

10) Determinazione dell'abrogante e dell'abrogato

L'abrogazione pone seri problemi quanto alla determinazione dell'abrogante e dell'abrogato. A volte, l'abrogazione è chiaramente annunciata in alcune norme. Così, il versetto 8:65 dice:

---

1 V. anche parte II, capitolo VIII.II.3.

2 Al-Tufi: Risalah fi ri'ayat al-maslahah. Testo d'Al-Tufi anche in: Zayd: Al-maslahah fil-tashri' al-islami wa-Nijm-al-Din Al-Tufi.

3 Per una critica della teoria d'Al-Tufi, v.: Zayd: Al-maslahah fil-tashri' al-islami wa-Nijm-al-Din Al-Tufi; Al-Zuhayli: Usul, vol. 2, p. 803-806 e 817-827; Al-Hakim: Al-usul, p. 378-386. Al-Yubi: Maqasid al-shari'ah, p. 537-559.

> Venti di voi, pazienti, ne domineranno duecento e cento di voi avranno il sopravvento su mille miscredenti. Ché in verità è gente che nulla comprende.

Questo versetto è stato abrogato dal versetto 8:66, che dice:

> Ora Allah vi ha alleggerito [l'ordine], Egli conosce l'inadeguatezza che è in voi. Cento di voi, perseveranti, ne domineranno duecento; e se sono mille, con il permesso d'Allah, avranno il sopravvento su duemila. Allah è con coloro che perseverano.

Una tradizione afferma: "Vi avevo proibito di visitare le tombe, ormai visitatele poiché vi ricordano l'altra vita".

Spesso tuttavia questa volontà espressa fa difetto. Occorre allora conoscere l'ordine cronologico delle norme. Ma questo non è facile, perché il Corano non è organizzato secondo questo ordine e a volte un versetto abrogante si situa prima del versetto abrogato. Per rimediare a questo inconveniente, si ricorre alla testimonianza di un compagno di Maometto. Tuttavia, alcuni giuristi musulmani, in periodi di disordini politici, avevano espresso l'idea secondo la quale tutti i versetti tolleranti riguardanti i non musulmani sono abrogati dal famoso versetto della sciabola (9:5), indipendentemente del loro ordine cronologico. Questa è l'opinione d'Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351). Il versetto dice:

> Quando poi siano trascorsi i mesi sacri, uccidete questi associatori ovunque li incontriate, catturateli, assediateli e tendete loro agguati. Se poi si pentono, eseguono l'orazione e pagano la decima, lasciateli andare per la loro strada. Allah è perdonatore, misericordioso.

II. Conciliazione delle norme

Se la data di due norme opposte è sconosciuta, il giurista può provare a conciliarle, applicandole in due ambiti non opposti. Così, si può provare a vedere se una norma è una norma generale e l'altra una norma speciale. Questo corrisponde all'adagio romano: *Lex specialis derogat generali*. I giuristi musulmani non parlano qui d'abrogazione, ma di pesata delle norme (*tarjih*). Un esempio di questo metodo è offerto dai due versetti seguenti:

> Coloro di voi che muoiono lasciando delle spose, queste devono osservare un ritiro di quattro mesi e dieci [giorni]. Passato questo termine non sarete responsabili del modo in cui dispongono di loro stesse, secondo la buona consuetudine. Allah è ben informato di quello che fate (2:234).
>
> Se avete qualche dubbio a proposito di quelle delle vostre donne che non sperano più nel mestruo, il loro termine sia di tre lunazioni. Lo stesso valga per quelle che non hanno ancora il mestruo. Quelle che sono incinte avranno per termine il parto stesso (65:4).

C'è una contraddizione tra questi due versetti. Secondo il primo versetto, qualsiasi vedova, incinta o no, deve osservare un periodo d'attesa di quattro mesi e dieci giorni prima di potersi sposare di nuovo. Quanto al secondo versetto, fissa il periodo d'attesa a tre mesi per le donne che non hanno mestrui e libera ogni donna incinta, sia essa vedova o divorziata, dal periodo d'attesa una volta che abbia partori-

to. Il secondo versetto costituisce a tale proposito una norma speciale rispetto al primo versetto.

Un altro metodo di conciliare le norme contraddittorie consiste nel confrontare due tradizioni contraddittorie al Corano, conservando allora la tradizione che è più conforme a questo ultimo. Così, ‘Abd-Allah Ibn-’Umar intese il pianto di una donna a seguito di un decesso, chiese allora che il suo pianto cessasse citando un detto di Maometto secondo il quale "Il morto soffre per le lacrime del vivo". Questo detto entra in conflitto con altri detti. ‘Ayshah segnalò allora che il Corano afferma: "Nessuno porterà il fardello di un altro" (6:164). Si riporta anche una tradizione di Maometto secondo cui i bambini, in particolare quelli dei politeisti, saranno puniti il giorno del giudizio ultimo. Un’altra tradizione afferma l’opposto. La prima tradizione deve essere scartata ai sensi dei versetti coranici: "Invero Allah non commette ingiustizie, nemmeno del peso di un solo atomo" (4:40); "In quel Giorno nessuno subirà un torto e non sarete compensati se non per quello che avrete fatto" (36:54); "In quel Giorno ciascuno sarà compensato per quello che avrà meritato: in quel Giorno non ci sarà ingiustizia" (40:17).

Per quanto riguarda le tradizioni, se due sono contraddittorie, si darà la precedenza alla tradizione riportata da un compagno più vicino a Maometto rispetto a quella riportata da un compagno distante. Si terrà conto anche della pietà del relatore ecc. È ciò che si chiama analisi della catena dei trasmettitori della tradizione.

Si può anche procedere all’analisi del contenuto della tradizione (*matn*). Così, una norma enunciata in un modo esplicito è superiore a una norma enunciata in modo implicito. Si terrà conto anche del senso proprio o figurato della norma ecc.

Quando le norme sono derivate dell’analogia, una norma la cui causa è esplicita è superiore a una norma la cui causa è implicita. Inoltre una norma che realizza un interesse importante è superiore a una norma che realizza un interesse d’importanza inferiore ecc.

Se il giurista non trova un criterio chi gli permette di preferire una norma a un’altra, può allora scegliere la norma di cui è più sicuro nella sua coscienza.

III. Testi che non possono essere abrogati o conciliati

L’abrogazione e la conciliazione dei testi non possono essere realizzate in modo illimitato senza mettere in pericolo tutta la costruzione giuridica musulmana. Così, i giuristi musulmani ritengono che alcuni testi sfuggano a tale metodo. Questi testi sono classificati in tre categorie:

1) Testi che prevedono norme fondamentali

È il caso dei testi che enunciano l’obbligo di credere in Dio, nei suoi profeti, nelle sue scritture e nel giorno ultimo, quelli riguardanti i culti e le virtù essenziali, come la pietà filiale, l’onestà, e quelli che fissano delle sanzioni contro dei delitti come l’adulterio, l’omicidio.

2) Testi categorici

Alcune norme sono formulate in modo categorico, che non permette un alleviamento. Così, il Corano dice:

> Coloro che accusano le donne oneste senza produrre quattro testimoni, siano fustigati con ottanta colpi di frusta e non sia mai più accettata la loro testimonianza. Essi sono i corruttori (24:4).

Il termine mai indica che questa norma non sarà mai abolita. Un altro esempio riguarda lo *Jihad*. Maometto dice: "Lo *Jihad* continuerà fino all'ultimo giorno". Questa formulazione segnala che questo dovere è prescritto fino alla fine dei tempi.

3) Testi che si riferiscono ai fatti del passato

Il Corano o le tradizioni di Maometto riportano fatti storici. Questi fatti non possono essere oggetto d'abrogazione, poiché ciò significherebbe che i fatti riportati sono menzogneri. Così, il Corano dice:

> I Thamud furono sterminati da un Grido tremendo, mentre gli 'Âd furono distrutti da un vento mugghiante, furioso, che Allah scatenò contro di loro per sette notti e otto giorni consecutivi. Allora avresti visto quella gente riversa in terra come tronchi cavi di palma (69:5-7).

La veridicità supposta dei testi coranici impedisce qualsiasi messa in dubbio di questi fatti storici. Taha Husayn (d. 1973) ne ha fatto le spese. Le autorità religiose egiziane hanno denunciato il suo libro La poesia preislamica, pubblicato nel 1926, per aver trattato la storia d'Abramo e d'Ismaele raccontata dal Corano come una leggenda senza base storica[1]. Così facendo, l'autore "ha offeso i musulmani smentendo il Corano", ritenevano queste autorità. Questa vicenda continua, ancora oggi, a far spargere molto inchiostro negli ambienti religiosi egiziani. A causa della congiuntura politica dell'epoca, la denuncia era stata archiviata dal procuratore generale, che pur disapprovando Taha aveva ritenuto che "l'autore non aveva l'intenzione d'insultare la religione e che le frasi che feriscono la religione sono dettate dalla ricerca"[2]. Taha è stato costretto a ristampare il suo libro cambiando il suo titolo ed eliminando le frasi incriminate[3].

Capitolo II.
L'interpretazione linguistica

Una volta stabilite le fonti della legge e la gerarchia di queste fonti secondo le norme dell'abrogazione e della riconciliazione, occorre vedere come comprendere questa legge e dedurre la norma che disciplina la situazione alla quale si applica. Per fare ciò, occorre passare attraverso l'analisi linguistica. I giuristi musulmani dedicano a questa questione quasi un quarto dei libri concernenti le basi del diritto. Utilizzano in questo settore i termini arabi tecnici (indicati tra parentesi), che non sono ammessi da tutti e la cui traduzione rimane approssimativa. In questo capitolo diamo un rapido sguardo a questa materia che dimostra lo sforzo enorme dei giuristi musulmani per capire i testi sacri. Questo capitolo si rivolge soprattutto agli specialisti.

---

1 Husayn: Fil-shi'r al-jahili, p. 399.
2 Muhakamat Taha Husayn.
3 Husayn: Fil-adab al-jahili.

I. Prova della lingua

I testi del diritto musulmano sono redatti in lingua araba. Capire la legge esige la conoscenza di questa lingua. La lingua è conosciuta attraverso tre mezzi:

– La trasmissione ricorrente: è la tradizione riportata da un gruppo umano che non si può accusare di complicità nella menzogna. Così, i termini sono stati utilizzati dalla gente e sono conosciuti nel senso che questa gli attribuisce nella sua discussione: il cielo, l'acqua, la terra, l'aria ecc. Al-Shafi'i (d. 820) parla di "conoscenza del pubblico" (*'ilm al-'ammah*).
– La tradizione individuale: il senso dato ad alcuni termini è verificato attraverso tradizioni riportate da un numero limitato di persone. Al-Shafi'i parla di "conoscenza del privato" (*'ilm al-khassah*).
– La deduzione razionale a partire da elementi trasmessi. Il Corano dice:

  Invero l'uomo è in perdita, eccetto coloro che credono e compiono il bene, vicendevolmente si raccomandano la verità e vicendevolmente si raccomandano la pazienza (103:2).

  L'articolo determinativo (in l'uomo) indica ogni umano, a eccezione di quelli esclusi con questo versetto.

I giuristi musulmani sono divisi a proposito della possibilità di ricorrere all'analogia nella comprensione della lingua. Prendiamo i due versetti coranici seguenti:

> O voi che credete, in verità il vino, il gioco d'azzardo, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono immonde opere di Satana. Evitatele affinché possiate prosperare (5:90).

> Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte d'Allah. Allah è eccelso, saggio (5:38).

Nel primo versetto, il termine *khamr* (vino) è utilizzato per indicare la bevanda alcolica prodotta dall'uva. Ora, questa parola significa etimologicamente *ciò che vela (la ragione)*. I giuristi che ammettono il ricorso all'analogia ritengono che si possa estendere il divieto del consumo di vino a qualsiasi prodotto che influisce sulla ragione, anche se non proviene dall'uva, come i datteri, le mele o altra cosa. Nel secondo versetto, il termine *sariq* (ladro) indica la persona che ruba il bene degli altri. I giuristi che ammettono il ricorso all'analogia estendono il significato di questa parola a chi apre le tombe e si appropria dei lenzuoli funebri dei morti (*nabbash*).

I giuristi che non ammettono il ricorso all'analogia ritengono che questi due versetti devono essere compresi in un senso restrittivo. Così, il termine *vino* (*khamr*) riguarda il vino prodotto dall'uva e null'altro e il termine *ladro* (*sariq*) riguarda soltanto colui che ruba il bene d'altri.

II. Significato etimologico e significato tecnico

I termini possono avere un significato etimologico e un altro tecnico, convenzionale, e in questo caso un significato giuridico. Così:

– Il termine *dabbah* significa *ciò che cammina sulla terra*, ma è utilizzato dai giuristi per indicare *gli animali a quattro zampe.*
– Il termine *mutakallim* significa *colui che parla*, ma è utilizzato per designare *il teologo.*
– Il termine *faqih* significa *colui che comprende*, ma è utilizzato per designare lo specialista del diritto musulmano.
– Il termine *haj* significa *dirigersi verso una destinazione*, ma è utilizzato per designare il pellegrinaggio alla Mecca nel rispetto delle condizioni previste dal diritto musulmano.

III. Classificazione dei termini secondo il significato

1) Significato particolare (*khas*)

Un termine può avere un significato particolare (*khas*). In questo caso, deve essere inteso come tale, salvo indicazione contraria. Il Corano dice:

> Allah non vi punirà per un'avventatezza nei vostri giuramenti, ma vi punirà per i giuramenti che avete ponderato. L'espiazione consisterà nel nutrire dieci poveri con il cibo consueto con cui nutrite la vostra famiglia, o nel vestirli, o nel liberare uno schiavo. E chi non ha i mezzi di farlo, digiuni allora per tre giorni (5:89).

Le cifre 10 e 3 in questo versetto sono cifre particolari, che non si possono interpretare differentemente. È lo stesso per le parti che spettano agli eredi come fissate dal Corano.

Il Corano dice:

> Dissero: "Bruciatelo e andate in aiuto dei vostri dèi, se siete [in grado] di farlo". Dicemmo: "Fuoco, sii frescura e pace per Abramo" (21:68-69).

Il termine "fuoco" qui non può essere interpretato in un senso metaforico come alcuni hanno provato a fare.

Un termine particolare può essere:

– Indefinito (*mutlaq*): si tratta di un termine generico (animale, uccello, allievo, egiziano).
– Definito (*muqayyad*): è un termine generico al quale si è aggiunto un elemento che lo precisa (animale nero, uccello bianco, allievo giovane, egiziano musulmano).

Questa distinzione ha un'importanza nella portata della norma giuridica. Così, il Corano dice:

> Coloro di voi che muoiono lasciando delle spose, queste devono osservare un ritiro di quattro mesi e dieci [giorni]. (2:234).

Qui il versetto parla di spose (termine indefinito) diventate vedove e che devono osservare un periodo di ritiro prima di risposarsi. Importa poco che ci sia stata consumazione del matrimonio o no. Altrove, il Corano dice:

> Vi sono vietate le vostre madri, sorelle, figlie, zie paterne e zie materne, le figlie di vostro fratello e le figlie di vostra sorella, le balie che vi hanno allattato, le

> sorelle di latte, madri delle vostre spose, le figliastre che sono sotto la vostra tutela, nate da donne con le quali avete consumato il matrimonio (4:23).

In questo versetto, perché una ragazza nata da una donna sia proibita al marito di quest'ultima, occorre che ci sia stato un matrimonio consumato (termine definito) con la donna in questione.

Il Corano dice:

> Chi, per errore, uccide un credente, affranchi uno schiavo credente e versi alla famiglia [della vittima] il prezzo del sangue (4:92).

Questo versetto parla d'omicidio per errore (termine definito). Non si può dunque generalizzare a qualsiasi omicidio la sanzione prevista.

In alcuni versetti, la norma è generale, ma può essere limitata da un altro versetto o una tradizione di Maometto. Così, il Corano dice:

> Se ci sono fratelli, la madre avrà un sesto dopo [l'esecuzione de]i legati e [il pagamento de]i debiti. (4:11).

Maometto tuttavia ha proibito di fare legato al di là di un terzo. Quest'ultima norma limita dunque la portata del testamento nella norma coranica.

Un problema si pone quando in due norme che disciplinano un atto si trovano un termine generale e uno definito, senza poterli conciliare. Così, Maometto dice che occorre pagare l'imposta se si hanno cinque cammelli; ma in un'altra tradizione, afferma che occorre pagarla se si hanno cinque cammelli senza legami. Inoltre, Maometto dice che occorre digiunare due mesi in caso di rottura del digiuno di Ramadan; ma secondo un'altra tradizione, afferma che occorre in questo caso digiunare due mesi di seguito. Le soluzioni divergono secondo i giuristi.

Il Corano dice:

> Chi, per errore, uccide un credente, affranchi uno schiavo credente e versi alla famiglia [della vittima] il prezzo del sangue, a meno che essi non vi rinuncino caritatevolmente. Se il morto, seppur credente, apparteneva a gente vostra nemica, venga affrancato uno schiavo credente. Se apparteneva a gente con la quale avete stipulato un patto, venga versato il prezzo del sangue alla [sua] famiglia e si affranchi uno schiavo credente. E chi non ne ha i mezzi, digiuni due mesi consecutivi per dimostrare il pentimento davanti ad Allah. Allah è sapiente, saggio (4:92).

Altrove, dice:

> Allah non vi punirà per un'avventatezza nei vostri giuramenti, ma vi punirà per i giuramenti che avete ponderato. L'espiazione consisterà nel nutrire dieci poveri con il cibo consueto con cui nutrite la vostra famiglia, o nel vestirli, o nel liberare uno schiavo. E chi non ha i mezzi di farlo, digiuni allora per tre giorni (5:89).

Nel primo versetto il digiuno è determinato nella durata di due mesi consecutivi e nel secondo è di tre giorni, senza determinare se si tratta di tre giorni consecutivi o no. Si ritiene qui che questi due versetti comportino due sanzioni diverse (anche se si tratta di digiuno) perché riguardano due questioni diverse. Non ci si può in que-

sto caso servire del primo versetto per capire che si tratta di un digiuno di tre giorni consecutivi nel secondo versetto.

Nel citato versetto 4:92 si parla della liberazione di uno schiavo credente. Ma altrove il Corano dice:

> Coloro che paragonano le loro mogli alla schiena delle loro madri e poi si pentono di quello che hanno detto, liberino uno schiavo prima di riprendere i rapporti coniugali (58:3).

In quest'ultimo versetto, è preso in considerazione lo schiavo in generale. I giuristi non sono concordi se in entrambi i casi occorreva che lo schiavo fosse credente.

Nel versetto 2:282, il Corano prescrive la testimonianza di due testimoni in materia di vendita. Nel versetto 2:65 prescrive la testimonianza di due testimoni giusti in materia di ripudio. Si ritiene qui che nei due casi i testimoni debbano essere giusti sulla base del versetto: "O credenti, se un malvagio vi reca una notizia, verificatela, affinché non portiate, per disinformazione, pregiudizio a qualcuno e abbiate poi a pentirvi di quel che avrete fatto" (49:6).

Un altro esempio che riguarda i divieti alimentari; il Corano dice:

> In verità vi sono state vietate le bestie morte, il sangue, la carne di porco (2:173).

Ma altrove il Corano dice:

> Di': "In quello che mi è stato rivelato non trovo altri interdetti a proposito del cibo, se non l'animale morto, il sangue effuso e la carne di porco - che è immonda - e ciò che, perversamente, è stato sacrificato ad altri che ad Allah". (6:145).

Nel primo versetto, il divieto riguarda il sangue in generale e nel secondo il sangue effuso. Gli hanafiti preferiscono quest'ultimo, ritenendo che sarebbe troppo esigere dal musulmano che svuotasse interamente l'animale del suo sangue. Invocano qui il versetto: "Allah non vi vuole imporre disagio" (5:6).

2) Senso generale (*'am*)

Un termine può indicare un gruppo senza determinare il numero dei membri in modo preciso. Ciò può avvenire in diversi modi:

– Utilizzo del plurale:

> Ecco quello che Allah vi ordina a proposito dei vostri figli: al maschio la parte di due femmine. Se ci sono solo femmine e sono più di due, a loro spettano i due terzi dell'eredità, e se è una figlia sola, ha diritto alla metà (4:11).

– Utilizzo dell'articolo determinativo:

> Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte d'Allah. Allah è eccelso, saggio (5:38).

– Utilizzo della forma indefinita:

> Non sposate le [donne] associatrici finché non avranno creduto, ché certamente una schiava credente è meglio di una associatrice, anche se questa vi piace (2:221).

– Utilizzo del pronome indefinito:

È nel mese di Ramadan che abbiamo fatto scendere il Corano, guida per gli uomini e prova di retta direzione e distinzione. Chi di voi ne testimoni [la nuova luna di Ramadan] digiuni. E chiunque è malato o in viaggio assolva [in seguito] altrettanti giorni (2:185).

– Utilizzo della forma indefinita nella negazione o l'ordine o il condizionale:

Non prestano ad Allah la considerazione che Gli spetta quando dicono: "Allah non ha fatto scendere nulla su di un uomo!". (6:91).

O credenti, non scherniscano alcuni di voi gli altri, ché forse questi sono migliori di loro (49:11).

O credenti, se un malvagio vi reca una notizia, verificatela (49:6).

– Utilizzo di ciascuno:

In quel Giorno ciascuno sarà compensato per quello che avrà meritato: in quel Giorno non ci sarà ingiustizia. Allah è rapido al conto (40:17).

I giuristi concordano nel considerare che i termini generali designino tutti i membri della classe alla quale si applicano, eccetto indicazione contraria. Così, quando Maometto è morto, occorreva dividere la sua successione tra i suoi figli conformemente al versetto 4:11. Questo tuttavia non avvenne perché Maometto dice che i profeti non lasciano un'eredità e che i loro beni sono dati in elemosina.

L'utilizzo di un termine che ha un senso generale indica tanto gli uomini che le donne, eccetto indicazioni contrarie.

A volte, il Corano si rivolge a Maometto. I giuristi si sono chiesti se questo discorso riguarda esclusivamente lui o se si tratta di un discorso generale che si rivolge a tutti. Distinguono tra tre situazioni:

– Se è chiaro che il discorso riguarda soltanto Maometto, non si applica agli altri. È il caso del privilegio di sposare tante donne quante ne voleva contenuto nel seguente versetto:

O Profeta, ti abbiamo reso lecite le spose alle quali hai versato il dono nuziale, le schiave che possiedi che Allah ti ha dato dal bottino. Le figlie del tuo zio paterno e le figlie delle tue zie paterne, le figlie del tuo zio materno e le figlie delle tue zie materne che sono emigrate con te e ogni donna credente che si offre al Profeta, a condizione che il Profeta voglia sposarla. Questo è un privilegio che ti è riservato, che non riguarda gli altri credenti (33:50).

– A volte, il contesto segnala che si tratta di una norma ad applicazione generale, come nel versetto seguente relativo al ripudio:

O Profeta, quando ripudiate le vostre donne, ripudiatele allo scadere del termine prescritto e contate bene il termine. Temete Allah vostro Signore e non scacciatele dalle loro case, ed esse non se ne vadano, a meno che non abbiano commesso una provata indecenza. Ecco i termini d'Allah. Chi oltrepassa i termini d'Allah, danneggia se stesso (65:1).

– Se il versetto non dà un'indicazione, si ritiene che si tratti di una norma generale:

> O Profeta, temi Allah e non obbedire né ai miscredenti né agli ipocriti. In verità Allah è sapiente, saggio (33:1).

Le risposte date alle questioni sono considerate d'applicazione generale, fino a prova contraria. I giuristi hanno stabilito a tale riguardo una regola giuridica che dice: "Si tiene conto del carattere generale della risposta e non della specificità della causa". Così, un uomo dice a Maometto che va per mare e ha poca acqua da bere. Se fa le sue abluzioni con questa acqua, rischia di morire di sete. Può allora fare le sue abluzioni con l'acqua salata del mare? Maometto rispose: "L'acqua del mare è pura, e i sui morti sono leciti". I giuristi hanno inferito da questa risposta che l'acqua del mare può servire come mezzo d'abluzione e che i suoi pesci morti possono essere consumati (mentre gli altri animali morti sono proibiti dal Corano). Questa norma è applicata a tutti e sempre, non ai soli marinai.

Alcune forme generali devono essere comprese nel senso che esse si rivolgono a persone definite, come nei casi seguenti:

– Menzione di un'eccezione:

> Quanto a chi rinnega Allah dopo aver creduto - eccetto colui che ne sia costretto, mantenendo serenamente la fede in cuore - e a chi si lascia entrare in petto la miscredenza; su di loro è la collera d'Allah e avranno un castigo terribile (16:106).

– Menzione di una condizione:

> Spetta agli uomini che ne hanno la possibilità d'andare, per Allah, in pellegrinaggio alla Casa (3:97).
>
> Non castigheremo alcun popolo senza prima inviar loro un messaggero (17:15).

– Usanza contraria:

> È Lui che ha creato giardini [di vigne] con pergolati e senza pergolati, palme e piante dai diversi frutti, l'olivo e il melograno, simili ma dissimili; mangiatene i frutti e versatene quanto dovuto nel giorno stesso della raccolta, senza eccessi, ché Allah non ama chi eccede (6:141).
>
> Si ritiene qui che il pagamento dell'imposta religiosa non riguardi ciò che l'agricoltore e la sua famiglia consumano.

– Gli incapaci:

> La norma generale non si applica a categorie di persone che non possono essere portatrici d'obbligo. Così, l'obbligo di pregare o digiunare non si applica alle persone incapaci (a causa della loro età o della pazzia).

3) Significato multiplo (*mushtarak*)

Alcuni termini possono avere molti significati. Così:

– Un termine può essere utilizzato da varie tribù arabe con un significato diverso.

– Un termine può avere un significato etimologico e uno tecnico; così, il termine *niqah* significa etimologicamente *l'atto sessuale*, ma tecnicamente designa il matrimonio.

– Un termine può avere un significato proprio e uno figurato.

– Un termine può essere utilizzato per designare varie cose; così: il termine *mawla* significa tanto lo schiavo che il suo padrone; il termine *ihram* (sacralizzazione) significa l'entrata nella terra proibita della Kaaba o il fatto di portare i vestiti del pellegrinaggio; il termine *'ayn* può significare *occhio*, *fonte*, *spia* o *oggetto*.

I giuristi si sono chiesti se nell'applicazione della norma dovesse essere preso in considerazione il significato multiplo. Alcuni dicono che non è possibile che una norma copra tutti i significati di un termine, e quindi occorre ricercare in altri elementi la delimitazione del significato per il quale la norma è stata stabilita. Così, il Corano dice:

> Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte d'Allah. Allah è eccelso, saggio (5:38).

Il termine arabo *yad* (mano) può designare sia tutto il braccio, sia la mano e l'avambraccio, sia la mano sola (dalle dita al polso) e può designare la mano destra o la mano sinistra. Basandosi sulla pratica di Maometto, i giuristi considerano che il termine *yad* designi soltanto la mano fino al polso e che si tratti della mano destra.

Secondo alcuni giuristi, una norma può coprire i diversi significati, eccetto se c'è un'indicazione contraria, a condizione che si possa logicamente tenere conto di questi significati. Così, il Corano dice:

> O voi che credete! Non uccidete la selvaggina se siete in stato di consacrazione (5:95).
>
> Non cacciate quando siete in stato di sacralizzazione (5:1).

Il termine *ihram* (sacralizzazione), come abbiamo detto, ha due significati: l'entrare nella terra vietata della Kaaba e portare i vestiti del pellegrinaggio. I giuristi ritengono che il divieto si estenda a queste due situazioni. Un altro esempio:

> Ti interpelleranno a proposito delle donne. Di': "Allah vi risponde a riguardo, e ciò è recitato nel Libro relativamente alle orfane alle quali non date quello che è prescritto loro e a quelle che desiderate sposare (*targhabun an tankahuhin*), ai ragazzi oppressi e agli orfani dei quali dovete aver cura con giustizia (4:127).

L'espressione araba *targhabun an tankahuhin* è stata tradotta qui con *che desiderate sposare*. Ma può anche significare *che vi ripugna sposare*. La norma coranica copre le due situazioni.

Se un termine presente in un testo religioso ha un senso etimologico corrente e un senso tecnico, è il senso tecnico che prevale. Così, il termine *salat* (preghiera) designa etimologicamente l'invocazione, mentre nella terminologia religiosa designa specificamente la pratica del culto, ed è in questo senso che occorre intenderlo nel versetto 73:20: "Compite la preghiera". Inoltre il termine *talaq* significa etimologicamente *sciogliere qualsiasi legame*, ma nella terminologia religiosa significa il ripudio che scioglie il legame del matrimonio, ed è in questo senso che occorre intenderlo nel versetto 2:229: "Si può ripudiare due volte. Dopo di che, trattenetele convenientemente o rimandatele con bontà".

IV. Classificazione dei termini secondo il contesto

1) Significato proprio (*haqiqi*) e significato figurato (*majaz*)

Un termine designa in primo luogo ciò per cui è stato creato. Può a tale proposito avere un senso etimologico, tecnico o derivante dall'uso. Si parla allora del senso proprio del termine.

Un termine può anche designare un altro oggetto che ha un legame con il senso proprio. Si parla allora di senso figurato. Così, nel versetto 12:36, "Mi sono visto [in sogno] mentre schiacciavo del vino", il termine "vino" designa "uva" (non si schiaccia il vino, ma l'uva). Inoltre nel versetto 12:82, "Chiedi pure alla città e a quelli della carovana con la quale siamo tornati", il termine "città" designa "abitanti della città". Inoltre nel versetto 90:13, "slegare un collo" significa "riscattare uno schiavo".

Secondo i giuristi, poiché il termine ha due significati, uno proprio e uno figurato, deve essere compreso in primo luogo nel significato proprio. Così, se qualcuno destina i beni ai suoi figli, ciò designa i suoi figli diretti, e non i suoi nipoti, anche se in senso figurato il termine "figli" comprende anche i nipoti.

Si deve tuttavia tenere conto del significato figurato se non è possibile logicamente tenere conto del significato proprio. Così, Maometto dice di non vendere una misura contro due misure. In realtà ciò significa il contenuto della misura e non l'utensile che serve per misurare.

In alcuni casi è possibile tenere conto del significato proprio e del significato figurato. Il Corano dice:

> O voi che credete! Quando vi levate per la preghiera, lavatevi il volto, le mani [e gli avambracci] fino ai gomiti, passate le mani bagnate sulla testa e lavate i piedi fino alle caviglie. Se siete in stato d'impurità, purificatevi. Se siete malati o in viaggio o uscendo da una latrina o dopo aver *accostato le donne* non trovate acqua, fate la lustrazione con terra pulita, passandola sul volto e sugli avambracci (5:6).

L'espressione *accostato le donne* può significare tanto il semplice contatto (senso proprio) che le relazioni sessuali (senso figurato). I giuristi musulmani ritengono che l'abluzione sia dovuta nei due casi, ma gli hanafiti dicono che l'abluzione è dovuta soltanto in caso di relazioni sessuali.

2) Significato diretto (*sarih*) e significato perifrastico (*kinayah*)

Il termine può avere un senso diretto (*sarih*) sia proprio (ho venduto, ho comprato, ho affittato) sia figurato (ho mangiato di quest'albero, cioè ho mangiato il frutto di quest'albero). Ma può avere anche un significato perifrastico (*kinayah*), e in questo caso il significato è compreso soltanto grazie a indizi. Così, quando un uomo dice a sua moglie: "Comincia il tuo periodo di ritiro" o "Va' dai tuoi genitori", la prima espressione significa la volontà del marito di ripudiare sua moglie perché il ritiro non ha luogo che in caso di divorzio; anche la seconda espressione significa la volontà di ripudiare, ma soltanto se tale è l'intenzione del marito o se è utilizzata dal marito dopo la domanda d'essere ripudiata da parte della donna.

Per l’applicazione d’alcune sanzioni è necessario che la lingua utilizzata sia diretta. Si applica qui il principio "evitate la sanzione in caso di dubbio". Così, per l’applicazione della pena prevista contro la diffamazione d’adulterio, non si può punire quello che dicesse a un altro: "Io non sono adultero" pur volendo dire indirettamente che "L’interlocutore è adultero". Allo stesso modo, la confessione d’aver commesso un delitto deve essere chiara e non in termini perifrastici.

V. Classificazione dei termini secondo il grado di chiarezza del significato

Ci sono termini di cui si capisce il senso senza determinarlo ricorrendo a elementi esterni. Questi sono classificati in quattro categorie secondo la chiarezza del senso.

1) Termini a senso apparente (*dhahir*)

Alcuni termini hanno un significato apparente ma che non è voluto originariamente. Così, il versetto 2:275 dice:

> Coloro invece che si nutrono d’usura resusciteranno come chi sia stato toccato da Satana. E questo perché dicono: "La vendita è come la usura!". Ma Allah *ha permesso la vendita* e ha proibito l’usura.

Il passaggio in corsivo dice che la vendita è lecita. È il senso apparente, ma lo scopo originale della norma non è di pronunciarsi sulla liceità della vendita quanto quello di distinguere tra la vendita e l’usura. Non ci si può basare su questa norma per rendere lecita ogni vendita. Infatti, altre norme proibiscono ad esempio la vendita aleatoria, la vendita dei frutti prima della loro maturazione e la vendita del vino.

Il versetto 4:3 dice:

> Sposate due o tre o quattro tra le donne che vi piacciono; ma se temete d’essere ingiusti, allora sia una sola o le ancelle che le vostre destre possiedono.

Il significato apparente di questo versetto permette la poligamia, ma il suo primo scopo è d’esigere un trattamento equo. Si aggiunge il permesso di sposare un numero illimitato di schiave.

Un termine dal significato apparente è considerato costrittivo in quanto tale, eccetto se altre norme ne limitino la portata o lo abroghino.

2) Termini a significato contestuale (*nassi*)

Un termine può avere un significato contestuale. Così, per riprendere due esempi già citati: nel versetto 2:275, il significato contestuale indica che la vendita non è assimilabile all’usura; e nel versetto 4:3, il significato contestuale segnala che il numero delle mogli non deve andare oltre quattro.

In questo caso anche un termine che ha un significato contestuale è considerato costrittivo in quanto tale, a meno che altre norme ne limitino la portata o lo abroghino.

3) Termini a senso spiegato o precisato (*mufassar*)

Un termine può avere un significato stabilito dal contesto che non può prestarsi a interpretazione. Così, il Corano dice:

> Coloro che accusano le donne oneste senza produrre quattro testimoni, siano fustigati con *ottanta* colpi di frusta (24:4).

La cifra *ottanta* precisa il numero dei colpi di frusta; non può essere interpretato differentemente. La sanzione non sarà dunque né maggiore né minore. I giuristi ritengono che il termine spiegato sia considerato costrittivo eccetto se altre norme lo abrogano.

Il Corano dice:

> Combattete *tutti* assieme i *politeisti* come essi vi combattono tutti assieme. Sappiate che Allah e con coloro che [Lo] temono (9:36).

Il termine *tutti* (*kaffah*) precisa il senso del termine generale *politeisti*. Di conseguenza, non si può escludere alcuni politeisti del combattimento.

In quest'ultimo esempio, la precisazione è data immediatamente dopo. Ma un termine utilizzato dal Corano può essere precisato da una tradizione di Maometto. Così, il versetto 73:20 prescrive la preghiera e l'imposta religiosa e il versetto 2:275 prescrive il pellegrinaggio. Per capire il significato di questi termini e le modalità con cui compiere questi doveri occorre riferirsi alla *Sunnah*.

4) Termini a senso definitivo (*muhkam*)

Il termine *muhkam* significa etimologicamente *ben fatto, ben curato*. Lo traduciamo qui con *definitivo*. Si oppone al termine *mutashabih* (ambiguo: ne parleremo nel punto seguente). Questi due termini sono ripresi dal versetto 3:7:

> È Lui che ha fatto scendere il Libro su di te. Esso contiene versetti definitivi (*muhkamat*), che sono la Madre del Libro, e altri che si prestano a interpretazioni diverse (*mutashabihat*).

Un termine o una norma hanno un senso definitivo quando questo è chiaro dal contesto e non ammette né interpretazione né abrogazione. Diamo qui alcuni esempi:

> Il tuo Signore ha decretato di non adorare altri che Lui e di trattare bene i vostri genitori (17:23).
>
> Coloro che accusano le donne oneste senza produrre quattro testimoni, siano fustigati con ottanta colpi di frusta e non sia mai più accettata la loro testimonianza. Essi sono i corruttori (24:4).
>
> Non dovete mai offendere il Profeta e neppure sposare una delle sue mogli dopo di lui: sarebbe un'ignominia nei confronti d'Allah (33:53).
>
> La guerra santa continuerà fino al giorno della resurrezione (detto di Maometto).

Il primo versetto enuncia delle prescrizioni fondamentali, definitive. Il secondo vieta in modo netto il ricorso alla testimonianza dei calunniatori. Il terzo vieta di sposare le donne di Maometto dopo la sua morte. Quanto alle tradizioni, la prosecuzione della guerra santa è resa categorica dalla precisazione "fino al giorno della resurrezione".

5) Implicazioni di queste varie categorie

Questa classificazione delle norme non è semplicemente teorica. Se ci si trova dinanzi a un testo che comporta norme che appartengono a varie categorie, le norme con significato definitivo prevalgono su quelle con significato spiegato, contestuale e apparente; le norme con significato spiegato prevalgono su quelle con significato contestuale e apparente; e le norme con significato contestuale prevalgono su quelle con significato apparente. Come esempio, il matrimonio è regolato da varie norme:

- Permesso di sposare ogni donna che piace (4:3) (senso apparente).
- Limitazione del matrimonio a quattro (4:3) (senso contestuale).
- Limitazione a una sola donna se si tema di non essere equo (4:3) (senso spiegato).
- Non sposare mai le donne di Maometto dopo di lui (33:53) (senso definitivo).

La norma a significato definitivo limita la norma col significato spiegato; la norma spiegata limita quella col significato contestuale; e quest'ultima limita quella col significato apparente.

Come altro esempio, in materia di ripudio il Corano prescrive di prendere "la testimonianza di due dei vostri uomini retti" (65:2; senso spiegato), ma altrove, dice:

> Coloro che accusano le donne oneste senza produrre quattro testimoni, siano fustigati con ottanta colpi di frusta e non sia mai più accettata la loro testimonianza (24:4).

Quest'ultimo versetto proibisce di ricorrere alla testimonianza del calunniatore (significato definitivo). Esso prevale sul precedente e lo limita.

VI. Classificazione dei termini secondo il grado d'oscurità del significato (*khafi al-dalalah*)

Alcuni termini hanno un significato oscuro, in quanto per capirli comportano un grado d'incertezza e richiedono una riflessione, partendo da indizi esterni. Questi termini sono classificati in quattro categorie:

1) Termini a significato nascosto (*khafiy*)

Alcuni termini hanno un significato chiaro, ma nell'applicazione possono riferirsi a vari casi. Così, il termine *sariq* (ladro) si riferisce di norma a chi ruba i beni degli altri di nascosto. È questo termine che il Corano utilizza nel versetto 5:38:

> Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte d'Allah. Allah è eccelso, saggio.

I giuristi musulmani hanno opinioni divergenti quanto all'estensione del termine *ladro*, e quindi della sanzione, contro il prestidigitatore (*tarrar*) che ruba i beni della gente in stato di veglia o contro chi apre le tombe e si appropria dei lenzuoli funebri dei morti (*nabbash*).

Una tradizione di Maometto afferma: "L'assassino non eredita". Il termine *assassino* (*qatil*) designa etimologicamente ogni persona che ne uccide un'altra, sia intenzionalmente o per errore, direttamente o indirettamente (per istigazione o con un

intermediario), illecitamente o per legittima difesa. Alcuni giuristi ritengono che solo chi uccide intenzionalmente e illecitamente deve essere privato dell'eredità di colui che egli uccide. Altri ritengono al contrario che questa sanzione debba essere applicata a tutti i casi, compreso l'omicidio per errore.

Ci si può trovare dinanzi a un termine il cui significato è chiaro in un versetto ma che utilizzato in un altro può destare dubbi. Così, il Corano dice:

> Quando commettono qualcosa di turpe, dicono: "Così facevano i nostri avi, è Allah che ce l'ha ordinato". Di': "Allah non comanda la turpitudine. Direte, contro Allah, ciò che non conoscete?" (7:28).

Ma altrove il Corano dice:

> Quando vogliamo distruggere una città, ordiniamo ai suoi ricchi, e trasgrediscono. Si realizza allora il Decreto e la distruggiamo completamente (17:16).

In quest'ultimo versetto, Dio ordina il male? Come si possono conciliare questi due versetti contraddittori? Alcuni hanno proposto di leggere il termine *amarna* (ordiniamo) come *ammarna* (mettiamo al potere), variante riportata da alcune fonti musulmane.

Altrove, il Corano dice:

> Se giunge loro un bene, dicono: "Viene da Allah". Se giunge un male, dicono: "Viene da te". Di': "Tutto viene da Allah" (4:78).

Ma il versetto seguente dice:

> Ogni bene che ti giunge viene da Allah e ogni male viene da te stesso (4:79).

I giuristi provano a risolvere la contraddizione tra questi due versetti attraverso lo sforzo interpretativo.

2) Termini a significato equivoco (*mushkil*)

Alcuni termini possono avere due o più significati, e per capire occorre compiere uno sforzo d'interpretazione. È il caso del termine arabo *quru'* nel versetto:

> Le donne divorziate osservino un ritiro della durata di tre cicli (*quru'*) (prima del nuovo matrimonio) (2:228).

Il termine *quru'*, che significa dal punto di vista linguistico il periodo, può designare tanto la purificazione (*tuhr*) che la mestruazione (*hayd*). La questione è sapere quale di questi due significati corrisponde al senso del versetto, e dunque se prima di risposarsi la divorziata deve lasciare passare tre periodi di purezza (periodo che separa due mestrui consecutivi) o se deve aspettare d'aver avuto tre mestrui. Questo doppio significato ha generato due interpretazioni diverse.

Un esempio del diritto positivo, l'art. 8 del Codice dello statuto personale iracheno dice: "La maggiore età matrimoniale è realizzata all'età di 18 anni passati". Ma il termine *anno* può significare tanto l'anno solare che l'anno lunare. Ora, le materie dello Statuto personale sono disciplinate dal diritto musulmano, ed è dunque l'anno lunare seguito dai musulmani che è qui inteso.

3) Termini a significato succinto (*mujmal*)

Si tratta di termini che in sé non indicano il contenuto. Così, termini come preghiera (*salat*), digiuno (*sawm*), usura (*riba*), pellegrinaggio (*haj*), prezzo del sangue (*diyyah*) possono essere compresi solo se si conosce l'istituzione che rappresentano. Si ricorre allora a spiegazioni prese in altri testi.

Esempio di termini a significato succinto sono anche i termini coranici rari o di senso sconosciuto, ma che sono a volte seguiti da una spiegazione:

> In verità l'uomo è stato creato instabile (*halu'*); prostrato quando lo coglie sventura, arrogante nel benessere (70:19-21).
>
> La percotente (*qari'ah*), cos' è mai la Percotente? E chi potrà farti comprendere cos'è la Percotente? Il Giorno in cui gli uomini saranno come falene disperse, e le montagne come fiocchi di lana cardata (101:1-5).

Una norma che comporta un termine a significato succinto non può avere un'applicazione se non qualora sia chiarita da altri passaggi o indizi.

4) Termini a significato ambiguo (*mutashabih*)

Abbiamo segnalato nel punto precedente che il termine *mutashabih* è ripreso dal versetto 3:7 e che si oppone al termine *muhkam*.

È considerato ambiguo il termine d'uso comune il cui vero significato rimane incompreso, nonostante lo sforzo d'interpretazione. È il caso dei termini morfologici utilizzati dal Corano quando parla di Dio:

> In verità coloro che prestano giuramento [di fedeltà], è ad Allah che lo prestano: la mano d'Allah è sopra le loro mani (48:10).
>
> Fu ispirato a Noè: "Nessuno del tuo popolo crederà, a parte quelli che già credono. Non ti affliggere per ciò che fanno. Costruisci l'Arca sotto i Nostri occhi e secondo la Nostra rivelazione (11:36-37).
>
> Allah è il vostro Signore, Colui che in sei giorni ha creato i cieli e la terra e poi si è innalzato sul Trono (7:54).

Dio sarebbe simile agli esseri umani con mani, occhi e seduto su un trono? Sono anche considerate ambigue le lettere separate che si trovano all'inizio d'alcuni capitoli, di cui abbiamo parlato più su[1].

Molti tentativi sono stati fatti per capire questi termini e queste lettere, ma sono soltanto ipotesi e si ritiene che sia preferibile non attardarvisi troppo, poiché il vero significato è un mistero che dipende da Dio solo. I giuristi segnalano a tale riguardo che i termini ambigui si trovano in passaggi non normativi, e dunque non impegnano nessuno e non comportano nessun obbligo. Rinviamo il lettore a ciò che abbiamo detto più su[2].

VII. Classificazione dei termini secondo la loro portata

I giuristi musulmani hanno analizzato la struttura dei testi sacri che servono da fonte del diritto musulmano per meglio analizzarne il significato. Una di queste

---

[1] V. parte II, capitolo I.I.3.C.

[2] V. parte II, capitolo I.III.5.

analisi consiste nell'esplorare quale intenzione dell'oratore stia dietro il suo utilizzo dei termini. Le scuole divergono rispetto a queste classificazioni. Diamo quella degli hanafiti, che formano la maggioranza dei musulmani sunniti. Questi distinguono tra quattro livelli:

1) Significato letterale, esplicito (*dalil al-ibarah*)

Un termine ha un significato primario, voluto da colui che parla, che si comprende fin dalla prima lettura. Il Corano dice:

> Coloro invece che si nutrono d'usura resusciteranno come chi sia stato toccato da Satana. E questo perché dicono: "La vendita è come la usura!". Ma Allah ha permesso la vendita e ha proibito l'usura (2:275).

Questo versetto comporta due norme: la prima riguarda l'usura e l'altra la vendita. Il primo obiettivo di questo versetto è dichiarare che l'usura è vietata, e non può essere paragonata alla vendita, che è lecita. Questo versetto tuttavia non mira a rendere lecita ogni vendita, a volte infatti la vendita è un illecito, come quando riguarda il vino o il maiale.

2) Significato implicito (*dalil al-isharah*)

Oltre al significato letterale, l'interlocutore può scoprire un secondo significato, implicito, dedotto dal primo. Così, il Corano dice:

> Abbiamo ordinato all'uomo la bontà verso i genitori: sua madre l'ha portato con fatica e con fatica l'ha partorito. Gravidanza e svezzamento durano trenta mesi (46:15).
>
> Abbiamo imposto all'uomo di trattare bene i suoi genitori: lo portò sua madre di travaglio in travaglio e lo svezzò dopo due anni (31:14).

Il significato esplicito del primo versetto è che la gestazione e lo svezzamento durano trenta mesi, e quello del secondo è che lo svezzamento dura ventiquattro mesi (due anni). I giuristi hanno dedotto da questi due versetti che il minimo della gestazione è di sei mesi. È il significato implicito di questi due versetti quando sono messi uno vicino all'altro.

Il Corano dice:

> Per coloro che vogliono completare l'allattamento, le madri allatteranno per due anni completi. Il padre del bambino ha il dovere di nutrirle e vestirle in base alla consuetudine (2:233).

Il significato esplicito di questo versetto è d'imporre al padre l'onere di provvedere agli alimenti e all'abito delle madri dei loro bambini. I giuristi ne hanno dedotto che il padre è il solo a prendersi in carico i suoi bambini.

3) Significato simbolico (*dalil al-nas*)

Dietro il discorso, colui che parla intende trasmettere un messaggio che va oltre i termini che utilizza. Così, il Corano dice:

> Il tuo Signore ha decretato di non adorare altri che Lui e di trattare bene i vostri genitori. Se uno di loro, o entrambi, dovessero invecchiare presso di te, non dir loro "uff!" e non li rimproverare; ma parla loro con rispetto (17:23).

Questo versetto prescrive il rispetto dei genitori, ai quali non si ha diritto di dire "uff". A maggior ragione, non si ha il diritto di batterli o d'umiliarli.

Il Corano dice:

> In verità coloro che consumano ingiustamente i beni degli orfani non fanno che alimentare il fuoco nel ventre loro, e presto precipiteranno nella Fiamma. (4:10).

Questo versetto prescrive di non consumare i beni degli orfani e, anche, di non disporre di questi beni o distruggerli. Questa norma significa che occorre gestire correttamente i loro beni.

4) Significato contestuale (*dalil al-muqtada*)

Alcuni termini non possono essere compresi come tali e devono essere interpretati secondo il loro contesto, rivelando il significato sotteso. Questo deriva spesso dallo stile conciso, considerato come segno d'eloquenza nella lingua araba. Così, il Corano dice:

> Vi sono vietate le vostre madri, sorelle, figlie, zie paterne e zie materne, le figlie di vostro fratello e le figlie di vostra sorella, le balie che vi hanno allattato, le sorelle di latte, madri delle vostre spose... (4:23).
>
> Vi sono vietati gli animali morti, il sangue, la carne di porco e ciò su cui sia stato invocato altro nome che quello d'Allah, l'animale soffocato (5:3).

Nel primo versetto, il divieto riguarda il matrimonio. Questo versetto deve essere compreso come segue: "vi è vietato di sposare le vostre madri ecc.". Nel secondo, il divieto riguarda il consumo, e deve essere compreso come segue: "vi è vietato di mangiare gli animali trovati morti, il sangue ecc."

In quest'ultimo esempio, ci si è chiesti se il divieto non debba essere compreso in un senso ancora più ampio, coprendo non soltanto il consumo della carne, ma anche qualsiasi utilizzo di prodotto che ne derivi. Così, alcuni giuristi proibiscono tanto la carne che la pelle o i peli che provengono dall'animale morto o dal maiale.

5) Conflitto tra questi diversi significati

Può succedere che le norme abbiano vari significati. Sta ai giuristi trovare il significato più adeguato per conciliarli. Così il Corano dice:

> Il credente non deve uccidere il credente, se non per errore. Chi, involontariamente, uccide un credente, affranchi uno schiavo credente e versi alla famiglia [della vittima] il prezzo del sangue (4:92).

Ma il versetto seguente dice:

> Chi uccide intenzionalmente un credente, avrà il compenso dell'Inferno, dove rimarrà in perpetuo (4:93).

Secondo il significato esplicito di questi due versetti, chi commette l'omicidio per errore è punito in questa vita, mentre chi commette l'omicidio intenzionale sarà punito soltanto nell'altra vita. Ma i giuristi musulmani dicono che il significato implicito del versetto 4:93 prevale sul significato esplicito. Il significato implicito è che chi commette un omicidio intenzionale non si può "sdoganare" con la sanzione precedente, poiché la sua punizione è la dannazione eterna. Contro di quest'ultimo infatti il Corano prescrive la legge del taglione (2:178; 5:44; 17:33). Ma Al-Shafi'i

(d. 820) ritiene che la sanzione prevista con il versetto 4:92 si applica a maggior ragione a proposito di chi uccide intenzionalmente.

VIII. Classificazione delle forme imperative

I giuristi musulmani si attardano sul senso delle forme imperative nelle norme musulmane.

1) Forma imperativa positiva

La forma imperativa positiva (fate! o altre forme d'ingiunzione) significa normalmente un ordine, a meno che il contesto o degli indizi indichino l'opposto. Pertanto, può significare:

– Un ordine obbligatorio: "Assolvete all'orazione, pagate la decima e inchinatevi con coloro che si inchinano" (2:43).
– Un incitamento (*nadb*): "Ai vostri schiavi che ve lo chiedano concedete l'affrancamento contrattuale, se sapete che in essi c'è del bene" (24:33).
– Un consiglio: "O voi che credete, quando contraete un debito con scadenza precisa, mettetelo per iscritto; che uno scriba tra di voi lo metta per iscritto, secondo giustizia. […] Chiamate a testimoni due dei vostri uomini o in mancanza di due uomini, un uomo e due donne, tra coloro di cui accettate la testimonianza, in maniera che, se una sbagliasse l'altra possa rammentarle" (2:282).
– Un permesso: "O voi che credete, non profanate i simboli d'Allah, né il mese sacro, né l'offerta sacrificale, né le ghirlande, né quelli che si dirigono verso la Sacra Casa bramando la grazia e il compiacimento del loro Signore. Dopo che vi sarete desacralizzati, *cacciate* liberamente" (5:2). La forma imperativa "cacciate" non è un ordine, ma un permesso.
– Una minaccia: "Non ci sono ignoti coloro che travisano i Nostri segni! Colui che sarà precipitato nel Fuoco avrà forse sorte migliore di chi giungerà con sicurezza al Giorno della Resurrezione? Fate pure quel che volete, Egli ben osserva quello che fate" (41:40).
– Una sfida: "Se avete qualche dubbio in merito a quello che abbiamo fatto scendere sul Nostro Servo, portate allora una *Sura* simile a questa" (2:23).

Quando un ordine è legato a un termine di scadenza, è violato se non è effettuato entro il termine. È il caso delle cinque preghiere o del digiuno di Ramadan. Se, invece, non c'è una definizione del termine, si presume che si intenda fare del proprio meglio per obbedire e mettere a profitto il tempo di cui si dispone, poiché nessuno può garantire di rimanere in vita. Il Corano dice a tale riguardo: "Affrettatevi al perdono del vostro Signore" (3:133); "Gareggiate nel bene" (2:148). Così, in materia di pellegrinaggio, il Corano dice: "Spetta agli uomini che ne hanno la possibilità d'andare, per Allah, in pellegrinaggio alla Casa" (3:97). Ogni musulmano che ha i mezzi deve fare il pellegrinaggio una volta nella sua vita, non appena possibile. Fare il pellegrinaggio molte volte non è né escluso né obbligatorio. Ma i giuristi contemporanei insistono che se si hanno i mezzi, è preferibile aiutare i poveri piuttosto che spendere il proprio denaro per rifare il pellegrinaggio.

Salvo indicazione contraria, si presume che sia data esecuzione a un ordine una sola volta. Se l'ordine è legato a una causa, l'esecuzione deve essere ripetuta ogni volta che la causa si presenta, eccettuato il caso d'impossibilità. Così, il Corano dice: "O voi che credete! Quando vi levate per la preghiera, lavatevi il volto, le mani [e gli avambracci] fino ai gomiti" (5:6). In questo caso occorre fare le abluzioni a ogni preghiera. Il Corano prescrive di tagliare la mano in caso di furto, ma una volta che si è tagliata la seconda mano per il secondo furto, non si ha più alcuna mano da tagliare.

L'ordine di compiere un atto comporta anche l'esecuzione dei preparativi di questo atto. Così, il dovere di fare il pellegrinaggio implica il viaggio alla Mecca. Inoltre, il dovere di fare la preghiera comunitaria implica il fatto di recarsi alla moschea. Di qui l'adagio giuridico: "Ciò senza di cui un dovere non può essere compiuto è esso stesso un dovere". A volte, tuttavia, l'ordine indica espressamente l'esecuzione dei preparativi, come è il caso delle abluzioni per la preghiera. Tuttavia, se la preparazione non dipende dalla persona, questa non è obbligata a realizzarla. Così, il musulmano è obbligato a fare la preghiera comunitaria, ma ciò esige la presenza di un numero determinato di persone. Se questo numero non è riunito, il musulmano non è obbligato a raccogliere coloro che mancano.

2) Forma imperativa negativa

La forma imperativa negativa (non fate, o altri modi d'ingiunzione di divieto) significa normalmente un divieto, a meno che il contesto o degli indizi indichino l'opposto. Pertanto, può significare:

– Un divieto: "Non sposate le [donne] associatrici finché non avranno creduto" (2:221).
– Una ripugnanza: "O voi che credete, non vietate le cose buone che Allah vi ha reso lecite" (5:87).
– Un consiglio: "O voi che credete, non fate domande su cose che, se vi fossero spiegate, vi dispiacerebbero" (5:101).
– Una norma d'etichetta: "Non dar nulla sperando di ricevere di più" (74:6).

IX. Norme giuridiche relative alla forma

I giuristi musulmani hanno stabilito tre norme che riguardano il discorso giuridico:

1) Far produrre un effetto a una parola è meglio che lasciarla senza effetto

Questa norma è espressa nell'art. 60 della *Majallat*. Si ritiene che chi enuncia un discorso cerchi di trasmettere al suo interlocutore un senso. Ora, se si ammette che a volte si parla tanto per parlare, a maggior ragione si deve ammettere che di norma ogni discorso ha un senso. Si cercherà dunque di trovare il senso del discorso anziché svuotare quest'ultimo d'ogni significato. A titolo d'esempio, se un uomo ha creato una fondazione in favore dei suoi figli, ma l'uomo in questione non ha più figli ma soltanto nipoti, si riterrà allora che l'uomo intendeva designare questi ultimi, affinché l'atto non sia annullato in mancanza di destinatario.

2) Priorità della creazione di una situazione nuova sull'insistenza

La ripetizione di un termine o l'utilizzo di differenti termini con significato simile può voler dire sia che la persona vuole enunciare un'altra idea, sia che vuole insistere sulla stessa idea. I giuristi musulmani ritengono che in questo caso occorra scegliere la prima soluzione. Così, il Corano dice:

> Nessuno porterà il peccato di un altro, e che invero, all'uomo non incomba che quello che ha fatto (53:38-39).

Alcuni giuristi ritengono che il pronome *quello* rinvii a peccato; si tratta dunque di una ripetizione che mira a rafforzare l'idea della responsabilità individuale. Di conseguenza, il versetto è da interpretare come: "nessuno porterà il peccato di un altro, e che invero all'uomo non incomba che il peccato che ha fatto". Altri ritengono che sia preferibile interpretare il pronome soltanto come una nuova idea. Il versetto è dunque da intendere come: "nessuno porterà il peccato di un altro, e che invero all'uomo non spetta che il merito di ciò che ha fatto".

Se un marito dice a sua moglie: "Sei ripudiata, sei ripudiata, sei ripudiata", in principio occorre intendere queste parole come significanti un ripudio triplo, che soddisfa così la condizione di validità del ripudio definitivo. Di conseguenza, non potrà più riprenderla se non conclude un nuovo matrimonio, il che richiede il consenso della donna. Se, invece, sostiene che voleva soltanto insistere sulla volontà di ripudiare sua moglie, allora il ripudio non sarà definitivo e potrà riprenderla prima della fine del ritiro legale, senza nuovo matrimonio e senza consenso della donna.

3) Non si può attribuire una parola a un silenzioso

Questa norma è espressa nell'art. 67 della *Majallat*. Significa che il silenzio non può normalmente essere interpretato come consenso, salvo nei casi in cui il silenzio è accompagnato da indizi da cui si può dedurre un senso. Questi casi eccezionali sono classificati in quattro categorie:

A) Silenzio accompagnando un'altra norma indicativa

Il Corano dice:

> Se non ci sono figli e i genitori [sono gli unici] eredi, alla madre tocca un terzo (4:11).

Questo versetto indica la parte della madre (un terzo), ma non quella del padre. I giuristi musulmani ne deducono che i due terzi restanti spettano al padre.

B) Silenzio quando bisognava dire l'opposto

Se qualcuno mantiene il silenzio in un affare, ciò mostra che se avesse voluto l'opposto lo avrebbe espresso. Diamo qualche esempio.

Nel tempo di Maometto non si pagava l'imposta legale sulla verdura coltivata nei dintorni di Medina per i bisogni familiari, e si mangiava alla sua tavola il *dab* (tipo di lucertola). I giuristi interpretano il silenzio di Maometto su queste due pratiche come consenso.

Se si chiede a una giovane vergine il suo accordo per il matrimonio e lei osserva il silenzio, si ritiene qui che il suo silenzio valga consenso.

I difensori della circoncisione femminile dicono che se Maometto fosse stato contrario a questa pratica che aveva luogo al suo tempo, l'avrebbe condannata. Ora, secondo una tradizione riferita a Maometto, egli avrebbe insegnato a una donna che praticava la circoncisione il metodo di circoncidere prescrivendole: "Taglia poco e non esagerare". Gli oppositori di tale pratica replicano che questa usanza era radicata nella società di Maometto e che quest'ultimo, non potendo sradicarla completamente, si è limitato a ridurla con la speranza che scomparisse col tempo[1].

Al tempo di Maometto c'era la schiavitù. Occorre dedurre dall'assenza di condanna di questa pratica, da parte del Corano o di Maometto, una sua legittimazione? La maggioranza dei giuristi musulmani contemporanei dice che Maometto non poteva abolire definitivamente la schiavitù, ma ha previsto un meccanismo per ridurre il numero degli schiavi e assicurare la loro liberazione. Nonostante l'abolizione della schiavitù nei paesi musulmani, si trovano difensori di questa pratica ancora ai nostri tempi. È il caso d'Al-Mawdudi (d. 1979), il grande dotto religioso pakistano. Replicando a un autore che nega la schiavitù nell'islam, dice: "L'onorevole autore è in grado d'indicare una sola norma coranica che esclude la schiavitù in modo assoluto per il futuro? La risposta è certamente no"[2].

C) Silenzio in un affare che riguarda i diritti degli altri

Una persona responsabile vede un incapace sotto la sua tutela procedere a una transazione. Si ritiene qui che la persona responsabile acconsenta a questa transazione con il proprio silenzio. In caso contrario, si dovrebbe dire che stava cercando di fuorviare la controparte invocando, dopo la vendita, lo stato di minorità dell'autore della transazione. Un padre che vede suo figlio minorenne distruggere i beni del vicino e non lo impedisce si presume sia consenziente all'atto di suo figlio e, quindi, deve rispondere dal danno causato da suo figlio. Se un vicino che ha diritto di prelazione non dice nulla in occasione della vendita, il suo silenzio significa che non intende far valere il suo diritto.

D) Silenzio nelle espressioni usuali

In alcune espressioni si ricorre a formule concise che occorre interpretare nel senso conosciuto in base all'uso comune. Così, se qualcuno dice "Compro a mille e un dinaro", significa che compra a mille dinari e un dinaro.

Capitolo III.
Obiettivi del diritto musulmano

I. Importanza degli obiettivi

Abbiamo più volte potuto osservare le norme linguistiche che servono a cogliere la portata delle norme giuridiche e a interpretarle. Accanto all'interpretazione linguistica esiste un'interpretazione teleologica (o interpretazione secondo la *ratio legis*),

---

[1] V. Aldeeb Abu-Sahlieh: Circoncision, p. 156-157.

[2] Al-Mawdudi: Al-islam fi muwajahat al-tahaddiyat, p. 64. Al-Mawdudi dedica le pagine 63 a 109 per trattare la questione della schiavitù e delle relazioni sessuali con i prigionieri.

che consiste nel determinare il senso di una disposizione sulla base dell'obiettivo perseguito e dell'interesse protetto. Si ritiene, infatti, che le norme non siano state stabilite a caso e che dietro queste norme ci sia un obiettivo supremo voluto dal legislatore, che è la realizzazione del bene della società e dell'individuo.

Nel diritto moderno si risale ai lavori preparatori e alle memorie esplicative per scoprire la ragione dietro la legge. Il giurista musulmano invece dispone delle raccolte della *Sunnah*, delle biografie di Maometto, delle esegesi del Corano e dei libri specifici dedicati alle "cause della rivelazione". I giuristi musulmani hanno inoltre compiuto un grande sforzo per teorizzare e determinare gli obiettivi supremi del diritto musulmano.

Su questo punto la differenza tra la concezione musulmana e la concezione laica si cristallizza intorno dell'idea che in diritto positivo la *ratio legis* (ragione della legge) è determinata dal legislatore umano, mentre nel diritto musulmano è stabilita dal legislatore divino. Mentre il legislatore umano è sempre obbligato a motivare le sue norme, il legislatore divino non lo è o, almeno, le sue logiche non sono sempre evidenti. Alcuni pensatori musulmani ritengono che non ci si possa basare sugli obiettivi delle norme perché Dio è sovrano nella sua decisione e non è tenuto a motivarle. È la questione che vedremo per prima.

II. Obiettivi del diritto musulmano tra negazione e affermazione

Secondo gli ash'ariti è inutile voler cercare un obiettivo dietro le norme religiose. Essi invocano a tal fine il Corano, che indica:

> Non sarà Lui a essere interrogato, sono loro che lo saranno (21:23).

Gli ash'ariti aggiungono che se gli atti di Dio fossero stati motivati da qualsiasi considerazione, ciò significherebbe che Dio era al corrente di questa e sarebbe tenuto a prenderla in conto. Non sarebbe dunque libero nelle sue decisioni.

Formulano anche l'ipotesi che ogni persona che intraprende un atto per un obiettivo raggiunge la perfezione con il conseguimento di questo obiettivo. Ora, Dio è perfetto in sé e non dipende da nulla per esserlo. Occorrerebbe dunque interpretare i versetti che comportano motivazioni in modo allegorico o collegarli alle conseguenze che deriverebbero dall'inosservanza di queste norme.

I maturiditi, gli hanbaliti e i mu'taziliti affermano l'esistenza d'obiettivi dietro le norme religiose. Invocano in primo luogo il fatto che numerosi versetti indicano chiaramente l'obiettivo che li disciplina; ad esempio:

> Non ti mandammo se non come misericordia per il creato (21:107).
>
> Recita quello che ti è stato rivelato del Libro ed esegui l'orazione. In verità l'orazione preserva dalla turpitudine e da ciò che è riprovevole (29:45).
>
> Nel contrappasso c'è una possibilità di vita, per voi che avete intelletto. Forse diventerete timorati [di Allah]. (2:179).
>
> È solo perché Mi adorassero che ho creato i demoni e gli uomini (51:56).
>
> A coloro che sono stati aggrediti è data l'autorizzazione [di difendersi], perché certamente sono stati oppressi e, in verità, Allah ha la potenza di soccorrerli (22:39).

Se si nega l'esistenza degli obiettivi, significa che Dio agisce per distrazione, cosa che è contraria a quello che afferma il Corano:

> Non è per gioco che creammo il cielo e la terra e quel che vi è frammezzo. Se avessimo voluto divertirci, lo avremmo fatto presso Noi stessi, se mai avessimo voluto farlo (21:16-17).

Quanto al citato versetto 21:23, significa che non esiste alcuna forza esterna a Dio e più forte di lui che possa giudicarlo per i suoi atti.

I partigiani del ricorso agli obiettivi della legge respingono l'argomentazione secondo cui la motivazione degli atti riduce la libertà di Dio, poiché la motivazione, qui, proviene da Dio stesso in base alla sua conoscenza e non è dettata da forze esterne o da una legge naturale che gli sfugge.

Respingono anche l'argomentazione secondo cui la motivazione riduce la perfezione di Dio. Dio non giustifica i suoi atti per pervenire alla perfezione. Non ne ha bisogno e agisce con altruismo puro verso la sua creazione, come riflesso della sua profonda saggezza e misericordia.

Costoro aggiungono che la negazione degli obiettivi equivale alla soppressione della legge stessa, poiché il giurista non può dedurre le norme senza ricorrere agli obiettivi.

III. Classificazione degli interessi

Il diritto musulmano si prefigge (*maqasid*) di salvaguardare gli interessi (*masalih*) che i giuristi classificano in tre categorie:

1) Interessi indispensabili (*masalih daruriyyah*)

I giuristi musulmani hanno identificato cinque interessi indispensabili senza i quali la vita umana non può svolgersi in modo sano e la cui assenza produce il disordine, la corruzione e la perdita dell'altra vita. Nell'ordine di priorità, questi interessi sono i seguenti.

1. La preservazione della religione (*din*). La religione si trova in cima alla scala delle priorità nel diritto musulmano. A questo scopo il diritto musulmano prescrive i doveri ai quali il musulmano deve sottoporsi: la professione della fede (non c'è altro dio che Dio, e Maometto è il messaggero di Dio), le preghiere, il digiuno, l'elemosina legale, il pellegrinaggio e la guerra santa per diffondere la fede. Egli garantisce la libertà religiosa: "Non c'è costrizione nella religione. La retta via ben si distingue dall'errore. Chi dunque rifiuta l'idolo e crede in Allah si aggrappa all'impugnatura più salda senza rischio di cedimenti" (2:256). Allo stesso tempo punisce con la morte quello che abbandona l'islam o tenta d'allontanare un musulmano dalla sua fede, ritenendo che "la perversione è peggiore dell'omicidio" (2:190).
2. La preservazione della vita (*nafs*). Dopo la religione viene la protezione della persona umana dai danni alla sua vita e alla sua integrità fisica. Il diritto musulmano prevede a tale riguardo sanzioni severe: la legge del taglione e il pagamento del prezzo del sangue. Esso priva dell'eredità l'erede che attenta alla vita del defunto; proibisce anche il suicidio e lo sancisce con la punizione nell'altra vita.

3. La preservazione della ragione (*‘aql*). La ragione umana deve essere preservata affinché nessuno possa nuocere a se stesso e alla società e divenga un peso per quest’ultima. A questo scopo, il diritto musulmano proibisce il consumo del vino e delle droghe perché la persona sia sempre in possesso delle sue capacità mentali.
4. La preservazione della progenie (*nasl*). La preservazione della progenie è un mezzo per la conservazione del genere umano, e la buona istruzione dei bambini in famiglia contribuisce a creare regole sociali tra gli individui. Pertanto il diritto musulmano regola il matrimonio e lo protegge, proibisce l’adulterio e l’accusa calunniosa d’adulterio. Per questo punisce rigorosamente le due infrazioni.
5. La preservazione della proprietà (mal). Il diritto musulmano regola le transazioni riguardanti l’acquisizione delle proprietà, prevede l’amputazione della mano del ladro per proteggere la proprietà privata, prescrive il risarcimento in favore della vittima e impone la tutela e l’interdizione giudiziaria delle persone incapaci perché non sprechino i loro beni. Veglia sulla ripartizione dei beni, vieta l’accaparramento dei prodotti di consumo e condanna lo sfruttamento altrui mediante l’usura.

2) Interessi necessari (*masalih hajiyyah*)

Sono gli interessi di cui gli esseri umani hanno bisogno per condurre una vita facile e comoda e per essere aiutati a sopportare le responsabilità e le difficoltà della vita. Per preservare questi interessi il diritto musulmano regola il contratto di vendita e d’affitto, dispensa il viaggiatore e il malato dal dovere del digiuno durante il Ramadan, autorizza la caccia, chiude la porta alle tentazioni che possono condurre al vizio, vietando agli uomini di mescolarsi alle donne, d’abbracciarle e prescrivendo l’uso del velo.

3) Interessi di miglioramento (*masalih tahsiniyyah*)

Il diritto musulmano ha delle norme che mirano a dare all’uomo un atteggiamento più accettabile e a facilitargli la realizzazione degli interessi indispensabili. Così, in ambito cultuale, prescrive d’avere un abito pulito e di scegliere un posto pulito per la preghiera. Nelle relazioni tra esseri umani, prescrive d’avere buon carattere, di rispettare l’etichetta, di non insultare gli altri, d’essere discreti, d’evitare le spese inutili, di non ingannare gli altri, di fare l’elemosina ai mendicanti. Nell’ipotesi di una guerra santa, proibisce d’uccidere i monaci, le donne e i bambini. Per garantire la protezione della religione, proibisce agli incompetenti la consultazione dei libri sacri altrui. Per tutelare la ragione, proibisce la vendita del vino negli ambienti musulmani anche se i venditori e gli acquirenti non sono musulmani. Ci si trova qui, dunque, di fronte a norme che completano le norme relative agli interessi indispensabili e necessari.

4) Gerarchia degli interessi

Gli interessi suddetti sono classificati nell’ordine di priorità. Occorre cominciare con il garantire il rispetto degli interessi indispensabili prima degli interessi necessari, e questi ultimi prima degli interessi di miglioramento. Per esempio:

– La preservazione della religione viene prima della preservazione della vita; così non si può invocare il divieto d'uccidere o di suicidarsi per non partecipare alla guerra santa o per non mettere a morte un apostata.
– La preservazione della vita viene prima della preservazione della ragione; così se la sete mette in pericolo la vita, è permesso consumare vino.
– La preservazione della vita viene prima della preservazione dei beni; pertanto, se una persona ha fame e rischia di morire, ha il diritto di rubare il bene altrui, compensando in seguito, se ne ha i mezzi, la persona che ha subito il torto.
– La preservazione della vita viene prima del rispetto delle norme che riguardano il genere; così se una donna è ammalata, si permette a un medico uomo di curarla nel caso in cui non si trovi un medico donna.
– La preservazione della vita dell'altro viene prima della preghiera; così se qualcuno sta annegando durante l'ora della preghiera, occorre interrompere la preghiera per salvarlo. Inoltre si proibisce ai soldati in guerra e alle donne incinte di digiunare.
– Per fare la preghiera il musulmano deve dirigersi verso la Mecca. Tuttavia, se non conosce la direzione della Mecca, deve comunque pregare. L'obbligo di base di fare la preghiera passa prima del rispetto della norma complementare.

IV. Norme senza obiettivo apparente

I giuristi musulmani cercano sempre di collegare le norme religiose a un obiettivo accettabile per la ragione; tuttavia, riconoscono che alcune norme derivano da una volontà unilaterale di Dio senza obiettivo evidente o che la ragione umana è incapace di scoprirlo, almeno in questa vita. È in particolare il caso delle *quantità legali* (*al-muqaddarat al-shar'iyyah*), cioè il numero delle genuflessioni nella preghiera e dei giri da fare attorno alla Kaaba in occasione del pellegrinaggio, della percentuale dell'elemosina, del numero di frustate per le diverse sanzioni, dei termini che fissano l'inizio degli obblighi. Il Corano dice:

> Chi di voi ne testimoni [la nuova luna di Ramadan] digiuni (2:185).
>
> Esegui l'orazione, dal declino del sole fino alla caduta delle tenebre (17:78).

La ragione umana qui è incapace di capire il legame tra la vista della luna nuova e il digiuno o il legame tra il declino del sole e la preghiera, poiché questi due atti cultuali avrebbero potuto essere stati fissati in altri momenti. Non si sa inoltre perché il musulmano deve baciare la pietra nera in occasione del pellegrinaggio, atto che potrebbe evocare un culto politeista. Il califfo 'Umar (d. 644) diceva a tale riguardo che baciare la pietra nera non porta né bene né male e dunque è uno dei gesti inutili che avrebbe abbandonato se non avesse visto Maometto farlo. Si obbedisce a un gesto senza chiedersi il perché. I pensatori musulmani, al limite dell'ortodossia, non hanno esitato a sfruttare l'aberrazione d'alcune norme. Vedendo la folla dei musulmani girare attorno alla Kaaba, Ibn-al-Muqaffa' (d. 756) dice: "Nessuno di loro merita l'epiteto di un essere umano"[1].

---

[1] Badawi: Min tarikh al-ilhad fil-islam, p. 83.

Il fatto che una norma sembri incomprensibile alla ragione umana o la contraddica non sarebbe una ragione valida per abolirla o modificarla. È possibile citare il caso della circoncisione femminile. Coloro che si sono opposti a questa pratica ritengono che essa sia contraria alle norme musulmane e mettono in dubbio l'autenticità delle tradizioni di Maometto su cui essa si basa. I sostenitori rispondono che le norme religiose non possono contraddire la ragione e la scienza, e che, se c'è contraddizione, la priorità deve essere accordata alla norma religiosa e la ragione deve essere considerata come fallibile o temporaneamente incapace di capire la norma religiosa; tuttavia, arriverà il giorno in cui la ragione scoprirà la saggezza profonda dietro la circoncisione femminile. Si trova lo stesso ragionamento presso i protestanti fondamentalisti a proposito della norma biblica relativa alla circoncisione maschile. Si ritiene a tale riguardo che i ricercatori devono partire dalla premessa che le norme religiose emanate da un Dio onnisciente non possono dare un'indicazione sbagliata e pertanto la scienza umana deve servire a confermare la veridicità della norma religiosa e non a verificare la veridicità di detta norma[1].

Si noti che la determinazione dell'obiettivo dietro la norma è importante nella logica giuridica. I giuristi musulmani ritengono che non si possa ricorrere all'analogia usando le norme il cui obiettivo non è comprensibile.

La determinazione di una ragione dietro un divieto non significa, comunque, che in mancanza di questa ragione il divieto scompaia. Così il divieto di consumare il maiale è spiegato a volte col fatto che il clima caldo non permette di conservare la sua carne. Si può allora permetterne il consumo in un paese freddo? Inoltre si spiega la circoncisione come un mezzo igienico in paesi caldi e desertici con poca acqua per lavarsi. Si può allora abbandonarla in un paese freddo, dove la gente si lava ogni giorno? I giuristi musulmani rispondono negativamente a queste due domande. Si tratta, infatti, di giustificazioni a posteriori senza portata reale sull'applicazione o la mancata applicazione degli ordini divini.

V. Mescolanza del vantaggio e dello svantaggio nel conseguimento degli obiettivi della legge

La realizzazione di un interesse previsto dalla norma comporta praticamente sempre un vantaggio e uno svantaggio. Nutrirsi per salvaguardare la vita o sposarsi per non commettere adulterio comporta svantaggi: il dovere di lavorare per mantenere la famiglia e il dovere di provvedere ai bisogni della moglie per goderne.

I giuristi musulmani dicono che il legislatore divino non considera lo svantaggio, ma il vantaggio, anche se i due sono legati. Il credente non deve fare degli svantaggi un obiettivo in sé. Il diritto musulmano prescrive di pregare nella moschea e fare il pellegrinaggio alla Mecca, cosa che richiede lo sforzo di lasciare la propria casa per andare alla moschea e d'intraprendere un viaggio per arrivare alla Mecca. Certamente, più il cammino percorso è lungo e faticoso, più il credente ha merito, ma questi non deve ostacolare se stesso scegliendo il cammino più lungo per arrivare alla moschea o alla Mecca. Il musulmano deve mirare ad avere una progenie per aumentare la nazione musulmana, ma non essere zelante al punto da rovinarsi

[1] V. Aldeeb Abu-Sahlieh: Circoncision, p. 122-126 e 194-195.

completamente. Si ritiene che l'esagerazione in un dovere possa arrecare pregiudizio al compimento del dovere altrui: colui che esagera nella sua preghiera e nel suo digiuno manca al suo dovere di mantenere la famiglia. Questa norma è espressa in un detto famoso: "Dio ha un diritto al tuo riguardo, la tua persona ha un diritto al tuo riguardo e la tua famiglia ha un diritto al tuo riguardo: dà a ciascuno che ha un diritto il suo dovuto".

Una norma giuridica dice: "L'imbarazzo è tolto". Ciò significa che il credente non è obbligato ad adempiere i suoi doveri oltre misura al punto da mettere se stesso nel disagio. Si riporta a tale riguardo l'aneddoto di un musulmano che aveva fatto il voto di digiunare in pieno sole. Maometto gli disse di compiere il digiuno, ma di non mettersi al sole. Il Corano dice: "Nessuno è tenuto a fare oltre i propri mezzi" (2:233); "Allah non impone a nessun'anima al di là delle sue capacità" (2:286). Qualcuno disse a Maometto che alcuni dei suoi seguaci digiunavano senza sosta, rimanendo desti tutta la notte per pregare e astenendosi dal matrimonio. Maometto disse allora: "Per Dio, lo temo più che chiunque fra voi, ma digiuno e rompo il digiuno, prego e dormo, e mi sposo. Colui che rifiuta il mio modo d'agire non fa parte della mia Comunità".

Nel caso in cui si confrontassero due svantaggi, occorrerebbe scegliere il minore. Se una gallina del vicino inghiotte la vostra perla, potete esigere che la gallina sia uccisa per recuperare la perla, ma dovete allo stesso tempo compensare il proprietario della gallina. Da qui la norma giuridica: "Di due mali si sceglie il minore" (*Majallat*, art. 29).

Se l'adempimento di un dovere può condurre a un divieto è preferibile rinunciare a questo dovere. In questa ottica è dovere di un musulmano pregare nella moschea il venerdì. Tuttavia, se la moschea è stata costruita da un gruppo settario che vuole dividere la comunità, allora occorrerebbe rinunciare alla preghiera in questa moschea. Questo esempio si trova nel Corano (9:107-108). Allo stesso modo, se una persona dubita se una donna sia la sua o quella di un altro, deve astenersi dall'avvicinarvisi. Il Corano dice: "È permesso sposare due o tre o quattro tra le donne che vi piacciono; ma se temete d'essere ingiusti, allora sia una sola o le ancelle che le vostre destre possiedono, ciò è più atto a evitare d'essere ingiusti" (4:3). La norma in questo ambito è enunciata come segue: "La protezione da un male prevale sulla realizzazione di un profitto" (*Majallat*, art. 30).

Se si è di fronte a uno svantaggio privato e a uno che tocca la comunità, i giuristi musulmani dicono che occorre assumere lo svantaggio privato. È la ragione per la quale si arreca pregiudizio al delinquente per salvaguardare gli interessi della comunità; si permette d'utilizzare i soldati musulmani come proiettile contro il nemico se ciò può salvare la comunità; si requisiscono gli alimenti accaparrati da una persona per nutrire la comunità; si impedisce al maniscalco d'avere un deposito fra altri depositi che rischiano d'infiammarsi. Da qui la norma giuridica: "Occorre sopportare il danno privato per impedire un danno pubblico" (*Majallat*, art. 26).

VI. Intenzione nel conseguimento degli obiettivi della legge

Il credente deve avere nei suoi atti la volontà di compiere gli obiettivi ricercati dal legislatore. In questo modo, quello che prega deve avere l'intenzione di compiere il

suo dovere religioso per elevare il suo spirito, allontanarsi dai difetti e ricevere la ricompensa nell'altra vita. Tuttavia, può anche compiere le sue preghiere perché si tratta di un ordine divino senza conoscerne le altre finalità. In questo caso fa come il malato, che avendo fiducia nel medico segue le sue prescrizioni senza conoscere le componenti del medicamento. A dispetto di questa ignoranza, sarà guarito. Al contrario, quando si tratta di quello che prega per l'ipocrisia di farsi vedere o sotto l'effetto della costrizione, la sua preghiera non vale nulla. Si ritiene che questa persona prenda in giro le norme religiose utilizzandole per uno scopo diverso da quello per il quale sono state stabilite, cosa che il Corano condanna: "Non burlatevi dei segni d'Allah" (2:231). Una norma giuridica dice a tale riguardo: "Nessuna ricompensa che con l'intenzione".

Tuttavia, l'intenzione non è necessaria perché gli atti siano validi con effetti giuridici. Le norme musulmane hanno infatti obiettivi religiosi e temporali: garantire la salvezza dell'anima nell'altra vita e la dignità nella vita presente. Così il diritto musulmano prescrive la preghiera e il digiuno (durante il periodo) di Ramadan e proibisce d'abbandonare la religione o rubare. Lo Stato deve vegliare sul rispetto di queste norme. Se una persona prega o digiuna per timore del potere, non le si può rimproverare di non conformarsi agli obiettivi religiosi della preghiera. Se l'apostata dichiara il suo pentimento per timore d'essere ucciso, si terrà conto del suo pentimento, senza esplorare la sua sincerità. Se il ladro rende l'oggetto rubato, non si giudicherà se lo fa per timore o per pentimento. Sul piano religioso il ladro ha meriti soltanto se agisce per rispetto delle norme religiose e in segno di pentimento. Sul piano giuridico, quello che conta è il fatto di rendere l'oggetto al suo proprietario. Pertanto, si ritiene che la realizzazione formale degli obblighi comporti in sé interessi non trascurabili aprendo la via al pentimento, spingendo la gente al bene, proibendo la disobbedienza all'ordine e dissuadendo la temerarietà di commettere delitti.

L'intenzione può avere un effetto giuridico: se qualcuno tira una lancia contro un leone per salvare un uomo inseguito dal leone, ma manca il suo obiettivo e uccide l'uomo, il lanciatore non sarà considerato colpevole perché la sua intenzione era buona. Invece, se tira una lancia contro un uomo per ucciderlo, ma uccide un leone che lo insegue, si condannerà il lanciatore, anche se il suo gesto risulterà vantaggioso per l'uomo che voleva uccidere. Se qualcuno spreme l'uva per fare vino, commette un atto illecito. Se invece la spreme per fare aceto, il suo atto non è illecito. Colui che vende un'arma a qualcuno sapendo che questi ha l'intenzione d'uccidere un innocente, commette un atto illecito. La norma giuridica dice a tale riguardo: "Gli affari dipendono dalle intenzioni" (*Majallat*, art. 2). Questa norma proviene da una tradizione di Maometto che dice: "Gli atti dipendono dalle intenzioni, e qualsiasi persona riceve secondo la sua intenzione".

Esistono situazioni dove il termine è utilizzato senza voler indicare il suo senso. Una norma giuridica enuncia che: "I contratti dipendono dalle intenzioni e dal senso, e non dai termini o dalle forme" (*Majallat*, art. 3). Vi sono quattro situazioni:

1. Qualcuno pronuncia una parola, ma senza avere l'intenzione di pronunciarla essendo in stato di sonno, di svenimento o d'ubriachezza. Può anche avere

l'intenzione di pronunciare la parola, ma senza intenderne il senso, poiché non conosce quest'ultimo (come un bambino che ripete una parola senza capirla o qualcuno che legge o detta un testo comprendendolo ma non approvandolo). In questi casi, non si tiene conto delle parole, che sono senza intenzione. Tuttavia, alcuni giuristi ritengono che occorra tenere conto delle parole dell'uomo ubriaco per sua colpa, per punirlo e dissuaderlo dall'essere recidivo.

2. Qualcuno può avere l'intenzione di pronunciare la parola che capisce, ma far finta d'aderirvi, per scherzo. I giuristi distinguono tra tre situazioni:

– Scherzo in materia cultuale: se qualcuno apostata (ripudia) per scherzo è trattato come tale e punito per apostasia. Il non musulmano che fa professione di fede scherzando è considerato come qualcuno che ha agito seriamente, e la sua falsa professione è valida agli occhi della legge. Il Corano dice:

  Se li interpellassi ti direbbero: "Erano solo chiacchiere e scherzi!" Di': "Volete schernire Allah, i Suoi segni e il Suo Messaggero? Non cercate scuse, siete diventati miscredenti dopo aver creduto" (9:65-66).

– Scherzo in materia matrimoniale: Maometto dice:

  "In tre cose la serietà è presa per serietà, e lo scherzo per serietà: il matrimonio, il ripudio e la ripresa della revoca del ripudio". In questi tre precisi casi, lo scherzo è considerato seriamente.

– Scherzo in altri atti: lo scherzo è senza effetto in materia di vendita, d'affitto, d'impegno, di garanzia o di cessione.

3. Qualcuno può avere l'intenzione di pronunciare la parola capendola, ma facendo finta d'aderirvi, per costrizione. La maggioranza dei giuristi ritiene che il contratto in questo caso non sia valido. Altri ritengono che il contratto sia valido se il dichiarante vi aderisce terminata la costrizione.

4. Infine, qualcuno può avere l'intenzione di pronunciare la parola, capendola e aderendovi. Qui, si tiene conto del termine con tutti i suoi effetti giuridici dandogli il suo vero senso, a meno che ci siano indizi che colui che lo esprime mirava a un senso allegorico. Così, se qualcuno dice: "Ti offro questo libro per 20 euro", si capirà che non si tratta di donazione, ma di vendita. Alcuni giuristi, tuttavia, permettono il senso allegorico soltanto se non c'è una contraddizione tra questo ultimo e il senso vero. Così il matrimonio è valido se si utilizza tanto l'espressione "ti dono mia figlia come sposa" o "te la offro" o "te la vendo" o "te ne faccio un'elemosina", ma non è valido se si utilizza l'espressione "te la presto" o "te l'affido" o "te l'affitto" o "la rendo oggetto di un legato".

VII. Ciò che conduce al dovere è un dovere, ciò che conduce al divieto è vietato

1) Ciò che conduce al dovere è un dovere

Le norme legali impongono dei doveri. Per giungervi occorre a volte intraprendere passi che non sono sempre contemplati dalla legge religiosa, ma derivano dal dovere stesso.

Ad esempio, il Corano prescrive di fare le proprie preghiere quotidiane. Affinché le preghiere siano valide, occorre che siano precedute da abluzioni:

> O voi che credete! Quando vi levate per la preghiera, lavatevi il volto, le mani [e gli avambracci] fino ai gomiti, passate le mani bagnate sulla testa e lavate i piedi fino alle caviglie. Se siete in stato d'impurità, purificatevi. Se siete malati o in viaggio o uscendo da una latrina o dopo aver accostato le donne non trovate acqua, fate la lustrazione con terra pulita, passandola sul volto e sugli avambracci (5:6).

Lo scopo di queste abluzioni è d'essere in stato di purezza. Per giungervi i giuristi musulmani esigono che la persona sia circoncisa, ritenendo che il prepuzio trattenga l'urina e che la semplice abluzione non basti a toglierla. Questa esigenza non è prevista dal Corano, ma è dedotta dal dovere di purificarsi – argomentazione respinta da coloro che ritengono che la pulizia sia imposta soltanto per quanto possibile. Per la stessa ragione gli autori contemporanei proibiscono la manicure delle unghie, poiché impedisce di fare l'abluzione correttamente.

Il Corano prescrive il pellegrinaggio alla Mecca. Occorre, di conseguenza, intraprendere un viaggio e preparare ciò di cui si ha bisogno per giungervi. Questo non è previsto dal Corano, ma dedotto dal dovere iniziale.

È vietato consumare vino. Nonostante questo divieto, è dovere d'ogni persona salvaguardare la propria vita. Se questa è in pericolo di morte a causa della sete e la sola bevanda disponibile è il vino, consumare vino diventa allora un dovere.

A tale riguardo i giuristi musulmani hanno forgiato una norma giuridica che dice: "Ciò che conduce al dovere è un dovere". Questo corrisponde approssimativamente all'espressione "il fine giustifica i mezzi". Il corollario della norma suddetta è il seguente: "Ciò che conduce a un divieto è vietato".

2) Ciò che conduce al divieto è vietato

I giuristi musulmani trattano questo principio sotto il titolo *sad al-dhara'i'* (chiusura dei pretesti). Alcuni lo considerano come una delle fonti del diritto, in quanto esso determina l'atteggiamento da assumere. Secondo questo principio occorre proibire un atto lecito che rischia d'implicare un atto illecito. Questa norma è espressa dal seguente detto di Maometto:

> Il lecito è chiaro, e l'illecito è chiaro, e tra i due esistono zone vaghe che molta gente ignora. Quello che evita le zone vaghe salvaguarda la sua religione e il suo onore, e quello che si avvicina somiglia al pastore che fa nutrire il suo gregge attorno al fuoco e che rischia continuamente di cadervi.

I giuristi musulmani distinguono tra quattro ipotesi:

1. Se una scelta viziosa nella sua natura conduce a illeciti, è proibita. Così l'adulterio è in sé un atto vizioso, e questo atto conduce ad altri atti illeciti come la promiscuità dei legami familiari e la perdita della progenie. Al pari, il consumo del vino è in sé un atto vizioso e conduce alla perdita della ragione. Questi atti sono vietati per se stessi e per ciò che causano.
2. Se un atto lecito rischia a volte di condurre a uno illecito, esso rimane permesso. Così il viaggiatore è dispensato dal digiuno il mese del Ramadan o dal fare le sue preghiere in modo regolare. Si ritiene, qui, che il viaggio causi una stanchezza che impedisce il normale compimento del dovere. Questa dispensa è ac-

cordata a tutti, anche se, a volte, ciò può riguardare una persona alla quale il viaggio non causa stanchezza, come è il caso del re che viaggia in modo lussuoso. La testimonianza è richiesta in alcuni atti. Anche se a volte può essere falsa, non si può escluderla completamente, ma si può confutare la testimonianza di qualcuno che non sia equo (*'adl*). Per evitare la tentazione e il vizio, il diritto musulmano prescrive il velo alle donne. Come eccezione, permette a un uomo di guardare il viso della sua fidanzata, ritenendo che ciò serva un interesse, anche se rischia a volte di condurre al vizio.

3. Se un atto consentito conduce, con grande probabilità, a un divieto, è vietato. Si trova questa situazione nel Corano, che dice:

   Non insultate coloro che essi invocano all'infuori d'Allah, ché non insultino Allah per ostilità e ignoranza (6:108).

   Il Corano detesta gli idoli dei politeisti. È dunque permesso d'insultarli. Tuttavia, tali insulti rischiano di causare la rabbia degli idolatri e di spingerli a insultare Dio a loro volta. Per questo fatto, il Corano proibisce d'insultare gli idoli. È permesso costruire moschee, ma la costruzione di moschee sulle tombe rischia di trasformarle in luogo d'adorazione dei morti. Pertanto, è vietato costruire le moschee sulle tombe. Si osserverà, tuttavia, che la moschea degli Omayyadi a Damasco contiene la tomba di Giovanni Battista, che è oggetto di culto da parte dei musulmani. Fare il pellegrinaggio è un dovere, ma alla donna è vietato recarsi in pellegrinaggio se non è accompagnata da un parente stretto, che protegga il suo onore ed eviti il vizio. Allo stesso modo, la promiscuità è vietata nelle scuole e nelle università saudite per timore che conduca al vizio. Per la stessa ragione, alcuni vagoni della metropolitana del Cairo sono riservati alle donne. Il diritto musulmano prescrive la salvaguardia della ragione. Benché il consumo moderato del vino non metta in pericolo la ragione, è proibito per timore dell'eccesso.

   E dove si può arrivare? Si deve proibire la piantagione della vite perché l'uva rischia d'essere utilizzata per produrre il vino proibito dal Corano? La maggioranza dei giuristi ha risposto negativamente, poiché l'utilità della vite prevale sul rischio.

4. Se un atto lecito è utilizzato con una cattiva intenzione, è vietato. Il Corano proibisce a un uomo che ha ripudiato sua moglie in modo definitivo di riprenderla finché la donna non abbia sposato un altro (2:230). A volte, il primo marito si mette d'accordo con un uomo perché sposi sua moglie e la ripudi (senza consumare il matrimonio) affinché possa poi riprenderla. Si ritiene che questo finto matrimonio sia illecito dal punto di vista della religione, anche se, sul piano legale, nessuna sanzione è prevista a tale riguardo. Il diritto musulmano prescrive il pagamento annuale di un'imposta sulla fortuna. Per evitare questo pagamento, alcuni fanno dono (in modo fittizio) della loro fortuna alla fine dell'anno per poi riprenderla in seguito. Anche in questo caso l'atto è illecito. Siamo qui di fronte al fenomeno delle astuzie di cui parleremo nel capitolo VI di questa parte.

Capitolo IV.
Il contenuto della norma

I. Qualificazione dell'atto previsto dalla norma

Per deduzione dalle fonti del diritto musulmano, i giuristi musulmani hanno classificato gli atti in cinque categorie.

1) Atto obbligatorio (*wajib, fard*)

L'atto obbligatorio è ciò che il legislatore ordina di fare in modo fermo e inequivocabile. Quello che non ottempera è punito in questa vita e quello che lo fa ha del merito nell'altra vita. Quello che nega il suo carattere obbligatorio diventa miscredente (*kafir*) e quello che lo abbandona per negligenza diventa peccatore (*fasiq*). Fra gli atti obbligatori si possono citare i seguenti versetti coranici:

> O voi che credete, vi è prescritto il digiuno come era stato prescritto a coloro che vi hanno preceduto. Forse diverrete timorati; [digiunerete] per un determinato numero di giorni (2:182).
>
> Assolvete l'orazione, pagate la decima (2:43).
>
> Assolvano i voti e girino attorno alla Casa antica (22:29).
>
> Rispettate il patto, ché in verità vi sarà chiesto di darne conto (17:34).

Gli atti obbligatori si dividono in varie categorie di cui indichiamo le più importanti:

A) Atto obbligatorio in funzione del suo oggetto

L'obbligo può essere designato (*wajib mu'ayyan*): è l'obbligo specifico richiesto alla persona. Questa non può liberarsene che effettuandolo in prima persona. Così la persona è obbligata a pregare o a digiunare e non può sostituire la preghiera o il digiuno con un altro atto. L'obbligo può anche lasciare la scelta tra varie possibilità (*wajib mukhayyar*):

> Quando [in combattimento] incontrate i miscredenti, colpiteli al collo finché non li abbiate soggiogati, poi legateli strettamente. In seguito liberateli graziosamente o in cambio di un riscatto, finché la guerra non abbia fine (47:4).
>
> Allah non vi punirà per un'avventatezza nei vostri giuramenti, ma vi punirà per i giuramenti che avete ponderato. L'espiazione consisterà nel nutrire dieci poveri con il cibo consueto con cui nutrite la vostra famiglia, o nel vestirli, o nel liberare uno schiavo. E chi non ha i mezzi di farlo, digiuni allora per tre giorni. Ecco l'espiazione per i giuramenti che avrete disatteso. Tenete fede ai giuramenti! Così Allah vi spiega i Suoi segni affinché, siate riconoscenti (5:89).

Secondo il primo versetto, l'imam ha la scelta tra la liberazione gratuita dei prigionieri o dietro riscatto. Riguardo al secondo versetto, colui che viene meno al proprio giuramento può scegliere tra nutrire dieci poveri, vestirli o liberare uno schiavo. Se non fa nulla di ciò diventa colpevole, tuttavia può cumulare le alternative previste[1].

---

[1] V. Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, allegato 6.

È, invece, vietato accumulare i doveri. Così se l'imam muore, la comunità deve scegliere un imam fra i candidati; non può sceglierne più di uno.

B) Atto obbligatorio in funzione della sua determinazione

L'obbligo può essere determinato (*wajib muhaddad*). Rientra in questa categoria l'obbligo di fare le cinque preghiere secondo le modalità prescritte, di pagare la decima o il prezzo del sangue secondo la quantità prevista dalla legge e di pagare la vendita, l'affitto o i debiti secondo l'importo che è dovuto. Quando l'adempimento di un obbligo determinato è nei diritti delle persone, esso può essere richiesto in giudizio.

L'obbligo può essere determinato (*wajib muhaddad*). Rientra in questa categoria l'obbligo di fare le cinque preghiere secondo le modalità prescritte, di pagare la decima o il prezzo del sangue secondo la quantità prevista dalla legge e di pagare la vendita, l'affitto o i debiti secondo l'importo che è dovuto. Quando l'adempimento di un obbligo determinato è nei diritti delle persone, esso può essere richiesto in giudizio. Per questo un mendicante o lo Stato non possono intentare un processo contro di quello che non fa un'elemosina.

I giuristi musulmani hanno opinioni divergenti sulla distribuzione della pensione a favore del coniuge e dei genitori. Alcuni ritengono che si tratti di un obbligo indeterminato esigibile soltanto se il giudice lo ordina, a partire dalla data del giudizio. Altri dicono che si tratta, al contrario, di un obbligo determinato esigibile anche per il periodo che precede il giudizio.

Di norma, lo Stato dovrebbe poter richiedere in giudizio la decima, ma negli Stati che hanno fissato delle imposte, solo queste ultime possono essere richieste; il pagamento e la quantità della decima rimangono a discrezione del credente.

C) Atto obbligatorio in funzione del destinatario

L'obbligo può essere individuale (*wajib 'ayni*); è l'atto che il legislatore esige da una persona: fare la preghiera o astenersi dal commettere adulterio.

Un obbligo personale può essere delegato ad altri? I giuristi musulmani distinguono tra varie categorie:

- Non è possibile delegare ad altri di pregare o di digiunare al posto del debitore perché questi atti cultuali sono un mezzo per provare la persona e per ridurre le passioni.
- Alcuni obblighi individuali comportano un aspetto fisico e uno finanziario. È il caso del pellegrinaggio. Se una persona è capace fisicamente e finanziariamente di fare il pellegrinaggio deve intraprenderlo in prima persona. Se è fisicamente impedita, ma capace finanziariamente, può pagare un'altra persona per fare il pellegrinaggio al suo posto.
- È possibile delegare ad altri obblighi individuali che hanno un aspetto soltanto finanziario. Così se qualcuno paga il debito di un'altra persona, questa ne è liberata.
- L'obbligo può essere comunitario (*wajib kifa'i*: obbligo di sufficienza): questo obbligo è imposto alla comunità. Se una parte dei musulmani competente e in

numero sufficiente se ne libera, l'altra parte ne è liberata. Nel caso contrario, è tutta la comunità a diventare peccatrice: il capace perché ha mancato al suo dovere e l'incapace per non aver indotto il capace a farlo. Si citano come esempi d'obblighi comunitari: lavare il morto, deporlo in un lenzuolo funebre e pregare per lui, avere un giudice, un *mufti* e altri professionisti di cui la comunità ha bisogno. Non è chiesto a ogni musulmano d'essere un giudice, ma la comunità musulmana deve averne uno. Un obbligo collettivo può diventare individuale se la persona sollecitata è sola o quando è stata incaricata d'adempierlo. Così se in una comunità esiste un solo medico o se il medico si trova di fronte a un paziente, è tenuto individualmente a occuparsene. Se un nuotatore assiste a un annegamento, è tenuto individualmente a salvare la persona in pericolo. Il medico e il nuotatore non possono in questi casi incrociare le braccia col pretesto che altri potrebbero fare il lavoro. Come qualificare la guerra santa? Si tratta di un dovere individuale al quale ciascuno deve partecipare o di un dovere di sufficienza, cui è tenuta soltanto una parte determinata della popolazione, cioè l'esercito? L'Azhar ha considerato la guerra santa contro gli americani e gli inglesi che attaccano l'Iraq un dovere individuale. Qualsiasi musulmano deve opporsi a questa aggressione.

D) Atto obbligatorio in funzione del tempo del compimento

Alcuni obblighi possono essere compiuti sempre (*wajib mutlaq*), ma preferibilmente il più rapidamente possibile perché nessuno conosce la durata della sua vita. È il caso del voto del digiuno, dell'espiazione dovuta a seguito di uno spergiuro, del digiuno in sostituzione dei giorni di Ramadan mancati per ragioni valide e del pellegrinaggio, che deve essere fatto una volta nella vita.

Altri obblighi devono essere compiuti a tempo determinato (*wajib mu'aqqat* o *muqayyad*): è il caso delle cinque preghiere, del digiuno di Ramadan e del pellegrinaggio che devono essere compiuti, eccetto ragione valida, nel tempo fissato dalla legge religiosa. Quello che fa la preghiera prima o dopo la sua ora, digiuna prima o dopo il mese di Ramadan, fa il pellegrinaggio prima o dopo le date fissate non ha compiuto il suo dovere. E se ha mancato a questo dovere per ragioni valide, deve adempierlo in un altro momento. Maometto dice a tale riguardo: "Colui che si addormenta senza pregare o dimentica di pregare, deve farlo quando se ne ricorda".

E) Atto obbligatorio in funzione della sufficienza del tempo

L'obbligo può essere a tempo determinato (*mudayyaq*). L'obbligo di digiunare il mese di Ramadan riguarda tutto il mese di Ramadan. Non si può sostituire con un altro digiuno.

L'obbligo può anche essere a tempo determinato, ma per un periodo piuttosto esteso (*muwassa'*): così il musulmano è tenuto a fare la preghiera di mezzogiorno. È possibile compiere oltre alla preghiera di mezzogiorno un altro obbligo, poiché tale preghiera non copre tutto l'intervallo durante il quale si fa la preghiera di mezzogiorno.

Ci sono anche obblighi ibridi (*dhu shabhayn*). Non si può fare che un solo pellegrinaggio l'anno, ma durante questo anno è possibile compiere altri obblighi diversi dal pellegrinaggio.

2) Atto raccomandato (*mustahab, mandub, sunnah*)

L'atto raccomandato è quello che il legislatore raccomanda o ordina in modo non categorico. Colui che compie un atto raccomandato è lodato in questa vita e ricompensato nell'altra vita; quello che non lo fa né è rimproverato in questa vita né punito nell'altra. Un atto è considerato come raccomandato secondo la formulazione adottata e il contesto. In materia di debito, il Corano dice:

> O voi che credete, quando contraete un debito con scadenza precisa, mettetelo per iscritto… Se siete in viaggio e non trovate uno scriba, scambiatevi dei pegni. Se qualcuno affida qualcosa a un altro, restituisca il deposito il depositario (2:282-283).

Da questo versetto risulta che è raccomandato redigere un riconoscimento di debito e, in mancanza di scriba, prendere un pegno. Tuttavia, questo non è obbligatorio se c'è una fiducia reciproca tra il debitore e il creditore. Inoltre, il Corano raccomanda la liberazione degli schiavi senza forzare la mano al padrone:

> Ai vostri schiavi che ve lo chiedono concedete l'affrancamento contrattuale, se sapete che in essi c'è del bene, e date loro parte dei beni che Allah ha dato a voi (24:33).

Si può anche citare come esempio l'esortazione a dare l'elemosina o a nutrire un povero. I giuristi musulmani dividono gli atti raccomandati in vari gradi di cui citiamo i più importanti:

A) Atti che costituiscono una tradizione profetica affermata (*sunnah mu'akkadah*)

Si tratta d'atti fortemente raccomandati. Rientrano in questa categoria gli atti che completano gli obblighi religiosi, come il fatto di chiamare alla preghiera e compiere quest'ultima in comunità. Inoltre vi sono gli atti compiuti da Maometto in modo quasi regolare, come gargarizzarsi in occasione dell'abluzione o leggere alcuni passaggi del Corano durante la preghiera. Quello che trascura tale obbligo sarà oggetto di rimprovero.

Gli atti raccomandati possono essere obbligatori sul piano comunitario. Si raccomanda di fare l'appello alla preghiera o di pregare in comune. Nondimeno una comunità non può rinunciare completamente a tali atti. I giuristi che considerano la circoncisione maschile e femminile come atti raccomandati e non obbligatori prevedono la guerra contro la comunità che vi rinunciasse collettivamente. Così lo sceicco dell'Azhar Jad-al-Haq (d. 1996), citando un giurista classico, scrive in una *fatwa*:

> Se una regione cessa, di comune accordo, di praticare la circoncisione maschile e femminile, il capo di Stato deve dichiararle guerra perché la circoncisione fa parte dei riti e delle specificità dell'islam. Ciò significa che le circoncisioni maschile e femminile sono obbligatorie[1].

Il matrimonio è un atto raccomandato per l'individuo, ma obbligatorio per la comunità. Se tutti vi rinunciano, ciò mette in pericolo la religione.

---

[1] V. Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 6.

B) Atti supererogatori (*sunnah za'idah* o *nafilah*)

Entrano in questa categoria gli atti che Maometto ha a volte compiuto e a volte trascurato. È il caso dell'elemosina ai poveri, del digiuno di lunedì, delle due genuflessioni oltre a quelle richieste. Quello che imita Maometto in questi gesti dimostra il suo attaccamento profondo a lui e acquisisce un merito nell'altra vita. Ma se una persona non lo fa ciò non gli sarà rimproverato, poiché questi gesti non sono obbligatori.

C) Atti ordinari di Maometto (*sunnah 'adiyyah*)

Entrano in questa categoria gli atti che Maometto ha compiuto in virtù della sua natura umana, come il suo modo di mangiare, di bere, di camminare e di dormire. Seguire il modello di Maometto in questi settori è un atto meritevole, ma colui che non si conforma a esso non sarà oggetto di rimprovero. Questi atti fanno parte della buona condotta e delle buone maniere, ma non sono necessari in sé.

I giuristi si sono chiesti se una persona è obbligata a proseguire un atto raccomandato quando l'ha cominciato. Gli hanafiti rispondono positivamente; citano il Corano: "O credenti! Obbedite ad Allah e obbedite al Messaggero e non vanificate le opere vostre" (47:33). Aggiungono che fare un voto non è obbligatorio, ma colui che lo fa ne è tenuto verso Dio. Quello che comincia una buona azione fa, in un certo modo, un voto che deve adempiere.

3) Atto vietato (*haram, mahdhur*)

Un atto vietato è un atto punibile in questa vita e nell'al di là, ed è ricompensato nell'al di là se non è stato compiuto. Questo divieto è espresso in vari modi dal Corano.

Esplicitamente:

> Vi sono vietate le vostre madri, sorelle, figlie, zie paterne e zie materne, le figlie di vostro fratello e le figlie di vostra sorella, le balie che vi hanno allattato, le sorelle di latte, madri delle vostre spose (4:23).
>
> Le donne divorziate osservino un ritiro della durata di tre cicli, e non è loro permesso nascondere quello che Allah ha creato nei loro ventri, se credono in Allah e nell'Ultimo Giorno (2:228).

Con il divieto d'avvicinarsi:

> Nelle notti del digiuno vi è stato permesso d'accostarvi alle vostre donne (...). Frequentatele dunque e cercate quello che Allah vi ha concesso. Mangiate e bevete finché, all'alba, possiate distinguere il filo bianco dal filo nero; quindi digiunate fino a sera. Ma non frequentatele se siete in ritiro nelle moschee. Ecco i limiti d'Allah, non li sfiorate! Così Allah spiega agli uomini i Suoi segni, affinché siano timorati (2:187).
>
> Non ti avvicinare alla fornicazione. È davvero cosa turpe e un tristo sentiero (17:32).

Con l'ordine d'astenersi:

> Fuggite l'abominio degli idoli e astenetevi dalle espressioni mendaci (22:30).

Con la minaccia in caso di disobbedienza:

> In verità coloro che consumano ingiustamente i beni degli orfani non fanno che alimentare il fuoco nel ventre loro, e presto precipiteranno nella Fiamma (4:10).
>
> Coloro che accusano le donne oneste senza produrre quattro testimoni, siano fustigati con ottanta colpi di frusta e non sia mai più accettata la loro testimonianza (24:4).

I giuristi musulmani dividono gli atti vietati in due categorie:

A) Atti vietati in essi stessi (*al-haram li-dhatih*)

Un atto può essere vietato in quanto tale, *ab initio* (*ibtida'an*), non producendo alcun effetto giuridico a causa della gravità delle sue conseguenze negative per la persona o la società, come il fatto di consumare vino, di mangiare maiale, di commettere adulterio, d'uccidere qualcuno ecc.

Gli atti vietati non producono gli effetti che hanno normalmente. Le relazioni adulterine e il matrimonio incestuoso, ad esempio, non producono legami parentali o diritti successori, il furto non produce la proprietà. Se qualcuno uccide un parente, non può più ereditare da lui.

Gli atti vietati possono essere autorizzati in caso di necessità assoluta. Se si rischia di morire di sete o di fame, si può consumare vino e mangiare maiale nei limiti che impediscono la morte.

B) Atti vietati per una causa incidentale (*al-haram li-'aridah* o *li-ghayrih*)

Un atto può essere lecito in sé, ma subire, in seguito, un divieto a causa di un elemento esterno. Rientra in questa categoria la preghiera eseguita indossando un abito rubato, la vendita durante l'appello della preghiera del venerdì, il matrimonio con una donna ripudiata tre volte per renderla lecita a suo marito e la vendita che camuffa una stipulazione d'interessi.

In questi atti i giuristi fanno prevalere il lato lecito su quello illecito, ritenendo che diano luogo a doveri imperfetti e a contratti viziati, che non sono però nulli. Tuttavia, altri ritengono che questi atti siano illeciti e senza effetti giuridici.

Gli atti vietati per una causa incidentale sono autorizzati in caso di semplice difficoltà (e non per necessità). Il medico può osservare la nudità di una donna per curarla.

4) Atto riprovato o ripugnante (*makruh*)

Un atto può essere riprovevole, ripugnante, sconsigliato o detestabile, pur essendo permesso e non punibile. Non farlo è preferibile. Quello che se ne astiene è lodato e acquisisce un merito nell'altra vita, quello che non se ne astiene può essere rimproverato. È dunque l'opposto dell'atto raccomandato. Si deduce questa qualificazione dalla formula utilizzata dal Corano o dalle tradizioni. Il Corano dice:

> O credenti, quando viene fatto l'annuncio per l'orazione del Venerdì, accorrete al ricordo d'Allah e lasciate ogni traffico. Ciò è meglio per voi, se lo sapeste (62:9).

Secondo questo versetto fare affari durante la preghiera comunitaria del venerdì è un atto ripugnante. Si considera anche come vergognoso il fatto di pregare sul bordo della strada o in bagno. Rientra in questa categoria il ripudio. Maometto dice:

"Il ripudio è l'atto lecito più detestabile". Alcuni legislatori arabi hanno sanzionato i ripudi sconsiderati, imponendo una compensazione alla donna danneggiata, compensazione che alcuni giuristi contestano per il fatto che limita il diritto di ripudiare la moglie riconosciuto al marito dal Corano.

5) Atto permesso, lecito (*mubah, halal, ja'iz*)

Si tratta di qualsiasi atto che il legislatore lascia la persona libera di compiere o meno. Né ricompensa, né punizione sono legate a questi atti. Questo deriva da un testo che esclude la critica a fronte di un comportamento:

> Oggi vi sono permesse le cose buone e vi è lecito anche il cibo di coloro ai quali è stata data la Scrittura, e il vostro cibo è lecito a loro (5:5).
>
> Non ci sarà colpa per il cieco, né per lo storpio, né per il malato, né per voi stessi, se mangerete nelle vostre case, o nelle case dei vostri padri, o nelle case delle vostre madri, o nelle case dei vostri fratelli, o nelle case delle vostre sorelle, o nelle case dei vostri zii paterni, o nelle case delle vostre zie paterne, o nelle case dei vostri zii materni, o nelle case delle vostre zie materne o in [altre] case di cui possediate le chiavi o presso un vostro amico. E nessuna colpa se mangerete in compagnia o da soli (24:61).
>
> In verità vi sono state vietate le bestie morte, il sangue, la carne di porco e quello su cui sia stato invocato altro nome che quello d'Allah. E chi vi sarà costretto, senza desiderio o intenzione, non farà peccato. Allah è perdonatore, misericordioso (2:173).
>
> Coloro di voi che muoiono lasciando delle spose, queste devono osservare un ritiro di quattro mesi e dieci [giorni]. Passato questo termine non sarete responsabili del modo in cui dispongono di loro stesse, secondo la buona consuetudine (2:234).

O da un testo che permette un comportamento:

> Vi sono permessi gli animali dei greggi (5:1).

O da un ordine che implica il permesso:

> Quando poi l'orazione è conclusa, spargetevi sulla terra in cerca della grazia d'Allah, e molto ricordate Allah, affinché possiate avere successo (62:10).

Alcuni atti sono obbligatori in sé, ma lasciano una certa libertà nelle modalità del loro compimento. Così una persona è libera nella scelta della donna e del tempo del matrimonio, delle relazioni sessuali ed è libera nella scelta degli alimenti e del momento per mangiare. Tuttavia, è illecito rinunciare a questi atti in modo definitivo.

6) Classificazione degli hanafiti

Gli hanafiti dividono l'atto obbligatorio in due categorie:

– Obbligo *fard*: quando la norma che prescrive proviene da una fonte certa e univoca (*dalil qat'i al-thubut wal-dalalah*) come è il caso dell'obbligo di fare la preghiera prescritta dal Corano. Il Corano dice: "Recitate dunque, del Corano, quello che vi sarà agevole" (73:20). Ciò significa che durante la sua preghiera il

musulmano deve recitare un passaggio del Corano. È nulla la preghiera di quello che non lo fa.

– Obbligo *wajib*: quando la norma proviene da una fonte dubbia o equivoca. Un detto unico dice: "Non ha fatto la preghiera colui che non recita il primo capitolo del Corano". Secondo gli hanafiti la recita del primo capitolo non è una condizione di validità della preghiera. Basta, perché la preghiera sia valida, che la persona reciti un passaggio qualunque del Corano, come dice il versetto 73:20 prima citato.

Presso gli hanafiti questa distinzione ha una conseguenza giuridica: colui che nega il dovere di fare un atto fard diventa miscredente, contrariamente a quello che nega il dovere di fare un atto *wajib*.

Gli hanafiti dividono in due categorie anche gli atti ripugnanti:

– Atto ripugnante vietato (*makruh tahrim*): alcuni detti unici (dunque dubbi) di Maometto proibiscono atti come chiedere la mano di una donna già fidanzata o vendere un bene già promesso a un altro acquirente.
– Atto che è preferibile considerare ripugnante (*makruh nazahah*): così Maometto proibisce di mangiare la carne dei cavalli, perché si ha bisogno di loro per la guerra. È preferibile astenersene, ma non si può rimproverare quello che lo fa.

7) Classificazione d'Al-Shatibi

Al-Shatibi (d. 1388) aggiunge una categoria tra il lecito e il divieto, che chiama atti lasciati aperti senza regolazione (*'afuw*). A volte, quando chiedevano a Maometto ciò che occorreva fare, egli rispondeva: *'afuw* (lasciato aperto a vostra scelta). A tale riguardo il Corano dice:

> O voi che credete, non fate domande su cose che, se vi fossero spiegate, vi dispiacerebbero. Se farete domande in proposito, vi saranno spiegate dopo che il Corano sarà disceso [per intero]. Allah vi perdonerà, poiché Allah è perdonatore, paziente (5:101).

Il Corano esige, dai musulmani troppo curiosi, che offrano un'elemosina prima di porre una domanda (58:12). Maometto avrebbe detto nello stesso senso: "Il più colpevole fra i musulmani è quello che pone questioni su cose che non erano vietate e lo sono diventate a seguito della sua questione". A qualcuno che gli chiedeva se occorresse fare il pellegrinaggio ogni anno, Maometto rispose: "Giuro su colui che ha la mia anima tra le sue mani, che se vi rispondessi di sì, il pellegrinaggio diventerebbe obbligatorio e non potreste più compierlo".

Si dà come esempio d'atto lasciato aperto il fatto d'avere relazioni sessuali con una donna ignorando che ciò è vietato a causa dell'esistenza di un legame di parentela. Dal momento in cui si è al corrente del legame di parentela, l'atto diventa illecito, ma non si può qualificare il proprio atto illecito durante il periodo in cui lo s'ignorava.

8) Circostanza di qualificazione

Un atto può essere qualificato in vari modi secondo le circostanze. Il matrimonio è una *sunnah* confermata per una persona normale, che abbia la capacità materiale di

sposarsi e che verosimilmente tratterà sua moglie con equità. È obbligatorio se, restando celibe, la persona rischia di cadere nell'adulterio. È ripugnante se il marito teme l'iniquità. È vietato quando il marito è certo di trattare sua moglie ingiustamente. Allo stesso modo il legato è obbligatorio quando riguarda un atto obbligatorio; raccomandato quando riguarda un atto raccomandato; proibito quando riguarda un atto vietato; ripugnante quando riguarda un atto ripugnante; e permesso quando riguarda un atto permesso.

II. Elementi costitutivi di un atto

La norma può stabilire gli elementi costitutivi di un atto. La validità o la nullità di tale atto dipende da essi. I giuristi parlano di *hukm wad'i*: norma positiva. Questi elementi costitutivi sono: la causa, la condizione e l'assenza d'impedimento.

1) Causa (*sabab*)

Etimologicamente, il termine *sabab* significa *corda*. Il Corano dice:

> Chi pensa che Allah non darà la vittoria [al Suo Inviato] in questa vita e nell'Altra, tenda una corda al soffitto fino a soffocarsi. Vedrà così se il suo artificio farà sparire ciò che lo fa andare in collera (22:15).

È dunque ciò che lega due oggetti l'uno all'altro. I giuristi musulmani definiscono la causa come segue:

> L'attributo ovvio e costante che il Legislatore ha identificato come l'indicazione o la causa immediata di un giudizio in modo che, se la causa è presente, ciò richiede l'applicazione di un giudizio e se non è presente, il giudizio non si applica.

I giuristi distinguono due categorie di cause:

A) Causa indipendente dalla volontà della persona incaricata

Il Corano dice:

> Chi di voi ne testimoni [la nuova luna di Ramadan] digiuni (2:185).
>
> Ecco quello che Allah vi ordina a proposito dei vostri figli: al maschio la parte di due femmine. Se ci sono solo femmine e sono più di due, a loro spettano i due terzi dell'eredità, e se è una figlia sola, ha diritto alla metà. Ai genitori [del defunto] tocca un sesto, se [egli] ha lasciato un figlio. Se non ci sono figli e i genitori [sono gli unici] eredi, alla madre tocca un terzo. Se ci sono fratelli, la madre avrà un sesto dopo [l'esecuzione de]i legati e [il pagamento de]i debiti. (4:11).
>
> In verità vi sono state vietate le bestie morte, il sangue, la carne di porco e quello su cui sia stato invocato altro nome che quello d'Allah. E chi vi sarà costretto, senza desiderio o intenzione, non farà peccato. Allah è perdonatore, misericordioso (2:173).

Secondo il primo versetto la comparsa della nuova luna, che indica l'inizio del mese di Ramadan, è la causa da cui deriva il dovere di digiuno. In base al secondo, il legame di parentela è la causa dell'eredità. Secondo il terzo, la costrizione è la causa del poter consumare ciò che è normalmente vietato.

B) Causa dipendente dalla volontà della persona incaricata

Il Corano dice:

> Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte d'Allah. Allah è eccelso, saggio (5:38).
>
> Flagellate la fornicatrice e il fornicatore, ciascuno con cento colpi di frusta (24:2).

In questi due versetti, il furto è la causa dell'amputazione della mano del ladro e l'adulterio è la causa dei colpi di frusta. Al pari, il contratto del matrimonio, della vendita o dell'affitto è la causa delle conseguenze che ne derivano.

I giuristi musulmani ritengono che il legame tra la causa e l'effetto sia determinato da Dio. L'uomo non può rompere questo legame con la propria volontà. Ad esempio, non si può ereditare se non ci sono legami parentali, come non si può privare qualcuno della propria eredità se c'è un legame di parentela. Allo stesso modo, non si può tagliare la mano se non c'è furto, come non si può non tagliarla in caso di furto. Una causa produce il suo effetto e non c'è effetto senza causa.

2) Condizione (*shart*)

I giuristi musulmani definiscono la condizione come segue:

> L'attributo ovvio e costante la cui assenza comporta la mancata applicazione del giudizio, ma la cui presenza non conduce necessariamente alla sua applicazione.

La presenza di un matrimonio valido è una condizione preliminare di un divorzio. Se il matrimonio non è valido, non c'è motivo di pronunciare il divorzio. Tuttavia, tutti i matrimoni validi non danno inevitabilmente luogo a divorzi. Allo stesso modo, fare abluzioni è una condizione preliminare del compimento della preghiera; tuttavia è possibile fare abluzioni e non compiere la preghiera. I giuristi musulmani distinguono tra due categorie di condizioni:

A) Condizioni legali (*shart shar'i*)

Le condizioni possono essere stabilite dal legislatore. Esse costituiscono un elemento necessario per la realizzazione di un atto. È necessario lavarsi per compiere validamente la preghiera. In questo caso l'abluzione è un atto esterno alla preghiera. Quando l'atto è parte integrante dello stesso, si parla di *rukn* (base) e non di condizione. L'inclinazione e la prosternazione costituiscono una parte integrante della preghiera e non una condizione della preghiera.

La condizione legale si divide in due categorie:

– Condizione complementare di una causa: la testimonianza è una condizione per il contratto di matrimonio, che è la causa del matrimonio. Al pari l'intenzione (*ta'ammud*) è una condizione per l'omicidio, che è la causa della punizione.
– Condizione complementare di un atto causativo: la morte del defunto e la sopravvivenza dell'erede sono due condizioni per l'eredità, che a sua volta è fondata sul legame matrimoniale o parentale.

B) Condizioni convenzionali (*shart ja'li*)

Nei loro atti le parti possono includere condizioni. In questa categoria di condizioni si distingue tra:

– Gli atti che ammettono ogni condizione: in questo caso gli atti rimangono validi indipendentemente dalla condizione imposta dall'interessato; è il caso del testamento, del mandato, delle cessioni, degli obblighi votivi.

– Gli atti che ammettono una condizione conveniente; è il caso delle garanzie o il permesso di commercio dato a un minorenne.

– Le condizioni sospensive (*mu'allaq*): il legislatore ha stabilito dei contratti per produrre i loro effetti mediante il consenso incondizionato e la scelta assoluta senza esitazione; è il caso dei contratti sinallagmatici come la vendita o il matrimonio. Se questi contratti sono accompagnati da condizione sospensiva, diventano nulli.

– Le condizioni restrittive (*muqayyad*): un uomo può sposare una donna a condizione che abiti con lei in casa di suo padre o a condizione che non la faccia uscire da una data località.

– Le condizioni supplementari: si tratta di condizioni che rimettono l'applicazione di un contratto a un periodo posteriore. Si può stipulare un contratto d'affitto che entra in vigore dopo tre mesi. Il contratto è valido *ab initio*, ma con effetto posticipato.

– Le condizioni d'accompagnamento: alcune condizioni sono aggiunte agli atti per la realizzazione d'interessi a essi connessi, senza che la conclusione del contratto dipenda da queste condizioni. Una donna può dire all'uomo: "Ti sposo se non mi fai uscire dal Cairo". In questo caso, secondo gli hanafiti, il contratto rimane valido, anche se questa condizione non è rispettata, a meno che la conclusione del matrimonio sia assolutamente legata alla sua realizzazione. Per gli hanbaliti tale condizione è valida salvo prova contraria, e la persona interessata può richiedere lo scioglimento del matrimonio in caso d'inosservanza.

3) Impedimento (mani')

È ciò che impedisce la realizzazione della norma o della causa:

– L'impedimento alla realizzazione della norma: la norma prescrive che la parentela o il matrimonio abbiano come effetto la possibilità d'ereditare; tuttavia, se una persona è di una religione diversa da quella del defunto o se attenta alla vita di quest'ultimo non c'è diritto d'ereditare.

– L'impedimento di causa: per pagare la decima occorre che i beni siano di un certo importo; ma se la persona ha debiti, questi impediscono il pagamento della decima.

Si osserverà, qui, che una cosa può essere allo stesso tempo una causa, una condizione e un impedimento. Così la fede è una causa per la ricompensa, una condizione per avere obblighi e un impedimento per l'applicazione della legge del taglione quando la vittima del musulmano è un non musulmano. Tutti i giuristi musulmani sono d'accordo su questo, tranne gli hanafiti.

4) Validità e invalidità degli atti

I giuristi musulmani classificano gli atti in validi (*sahih*) e invalidi (*batil*). Gli atti validi sono quelli compiuti secondo il modo prescritto dal legislatore e per i quali sono soddisfatti gli elementi essenziali e le condizioni legali da lui stipulati. Invece, se un elemento essenziale o una condizione legale fanno difetto, questi atti sono considerati invalidi. Gli atti validi producono gli effetti previsti dalla legge. Quando si contrae un matrimonio in modo valido, ciò rende leciti i rapporti sessuali e impone doveri tra i coniugi. Se, al contrario, questo contratto non è valido, non è seguito dagli effetti suddetti.

Gli hanafiti aggiungono una terza categoria: distinguono tra atti validi, atti invalidi e atti viziati (*fasid*). Considerano come viziati gli atti di cui un elemento non essenziale fa difetto. Tali atti producono alcuni effetti giuridici. Ad esempio: una vendita conclusa da un matto è una vendita invalida, ma una vendita conclusa senza che sia stato fissato il prezzo della cosa venduta è considerata come atto viziato che produce trasferimento di proprietà, purché il prezzo venga successivamente fissato. È considerato viziato il matrimonio concluso senza testimoni: se non è stato consumato, il contratto è nullo e senza effetti; se è stato consumato, i due coniugi sono separati, ma la donna ha diritto a una dote e deve rispettare il ritiro legale; inoltre, il bambino che ne è nato è affidato al padre.

Questa tripla distinzione degli hanafiti si limita alle transazioni temporali. Gli atti cultuali sono validi o nulli. Per quanto riguarda le transazioni temporali, gli hanafiti perorano *in favorem contractus* per quanto possibile, per salvaguardare gli interessi della gente.

III. Oggetto della norma (*al-mahkum fih*)

1) Oggetto preciso e possibile della norma

La norma giuridica ha una portata; riguarda un atto o un comportamento che essa deve far rispettare. Il Corano dice:

> O voi che credete, rispettate gli impegni (5:1).
>
> O voi che credete, quando contraete un debito con scadenza precisa, mettetelo per iscritto (2:282).
>
> Non uccidete i vostri bambini in caso di carestia (6:151).

In questi tre versetti il legislatore chiede che si rispettino gli impegni, raccomanda di mettere un debito per iscritto e proibisce d'uccidere i bambini a causa di carestia.

Affinché un atto o un comportamento siano oggetto di una norma, occorre che esso sia chiaramente descritto, perché la persona alla quale si rivolge la norma possa compierlo perfettamente. Alcuni atti sono enunciati dal Corano in termini generali, senza precisione. Così, il versetto 2:43 dice: "Compite la preghiera". Questo ordine non ha senso perché non è preciso. I giuristi ricorrono allora alla *Sunnah* di Maometto per sapere ciò che si intende con preghiera e le sue modalità.

In seguito, occorre che la persona incaricata di compiere l'atto sia informata dell'esistenza dell'ordine. Si parla allora di "ciò che è necessariamente conosciuto". Si ritiene a tal riguardo che ogni musulmano che si trovi in terra d'islam sia tenuto

a conoscere ciò che è necessario in materia di norme religiose. Questo corrisponde all'adagio: "A nessuno è consentito ignorare la legge".

Infine, occorre che l'atto oggetto della norma sia realizzabile: all'impossibile non è tenuto nessuno.

L'impossibilità può essere intrinseca, come il chiedere a qualcuno di fare due cose contraddittorie allo stesso tempo: dormire ed essere sveglio allo stesso tempo o trovarsi in due luoghi diversi simultaneamente.

L'impossibilità può anche essere estrinseca, come volare con le proprie forze senza l'ausilio di mezzi meccanici, sollevare una montagna, camminare quando si è handicappati o fare ciò che sfugge al controllo. Non si può chiedere a qualcuno d'essere più alto di quello che è, di cessare di respirare o arrossire.

Costituisce un'impossibilità il fatto di richiedere a qualcuno che un terzo faccia un dovere. Così, non si può chiedere a qualcuno che suo fratello paghi l'imposta o che suo padre faccia la preghiera. Al massimo si può chiedere al terzo di consigliare loro di farlo, ma non si può ritenerlo responsabile se non lo fanno.

2) Interpretazione delle norme impossibili

Se i giuristi musulmani si sono dilungati su questi dettagli è perché il Corano e la *Sunnah* sembrano dare degli ordini impossibili da effettuare. Essi si sono allora sforzati d'interpretarli alla luce delle norme precedenti. Ecco alcuni esempi:

– Maometto dice: "Non lasciarti dominare dalla rabbia!". I giuristi ritengono che questo detto non proibisca la rabbia, cosa impossibile, ma metta in guardia contro le conseguenze nocive di un comportamento collerico. Esorta la persona a controllarsi in caso di rabbia.

  Maometto dice a tale riguardo: "Il giudice non deve pronunciare un giudizio se in preda alla rabbia". Egli incita anche a evitare ciò che possa causare rabbia.

– Maometto dice: "Sii, dinanzi a Dio, la vittima e non l'omicida!". Questo potrebbe essere compreso come un incitamento a farsi uccidere, cosa che è contro l'istinto di sopravvivenza. I giuristi lo interpretano nel senso che non occorre attaccare gli altri.

– il Corano dice: "Ciò affinché non abbiate a disperarvi per quello che vi sfugge e non esultiate per ciò che vi è stato concesso" (57:23). Questo sembra proibire la tristezza e la gioia, che sono sensazioni naturali. I giuristi dicono che questo versetto deve essere interpretato nel senso che non bisogna lasciarsi trascinare dalla tristezza o dalla gioia fino a dimenticare la ragione e il pudore.

Capitolo V.
Il destinatario e il beneficiario della norma

I. Destinatario della norma

Secondo il diritto musulmano, quando Dio stabilisce una norma, lo fa per due ragioni:

1) Migliorare la vita terrestre del destinatario della norma e prepararlo per l'altra vita. Rinviamo il lettore al capitolo sugli obiettivi del diritto musulmano[1].
2) Impedire che il destinatario della norma prenda a pretesto il fatto di non essere stato messo al corrente:

    Ci sono messaggeri di cui ti abbiamo narrato e altri di cui non abbiamo fatto menzione - e Allah parlò direttamente a Mosè. [Inviammo] messaggeri, come nunzi e ammonitori, affinché dopo di loro gli uomini non avessero più argomenti davanti ad Allah. Allah è eccelso e saggio (4:164-165).

    Questo è un Libro Benedetto che Noi abbiamo fatto scendere, seguitelo allora e siate timorati [di Allah]. Sicché possiate essere oggetto di misericordia, affinché non diciate: "È stata fatta scendere la Scrittura solo su due popoli nostri predecessori e noi, ne ignoravamo gli insegnamenti". O diciate: "Se la Scrittura fosse stata fatta scendere su di noi, saremmo stati meglio guidati di loro" (6:155-157).

Perché una persona sia tenuta al rispetto di una norma, deve poterla capire, avere la capacità d'assumerne la responsabilità e le conseguenze e deve essere una persona capace d'intendere.

1) Comprensione (*fihm*) della lingua della legge

Ogni paese pubblica le sue leggi nella propria lingua ufficiale. Le traduzioni delle leggi non fanno fede. Per i musulmani, l'arabo costituisce la lingua ufficiale del diritto musulmano. Il Corano dice:

> Questi sono i versetti del Libro esplicito. In verità lo abbiamo fatto scendere come Corano arabo, affinché possiate comprendere (12:1-2).
>
> Così abbiamo fatto scendere una norma in arabo (13:37).
>
> In tal modo Ti abbiamo rivelato un Corano arabo, affinché tu ammonisca la Madre delle città e coloro che [le abitano] attorno (42:7; vedere così 20:113; 26:195; 39:28; 41:3; 43:3; 46:12).

Conoscere la lingua araba è una componente della comprensione del diritto musulmano. Una parte dei fondamenti del diritto è dedicata alla struttura di questa lingua, in quanto strumento d'interpretazione delle norme giuridiche, come abbiamo visto nel CAP. 14. Il Corano, le raccolte della *Sunnah* e tutti i trattati del diritto musulmano classici sono scritti in lingua araba. Le traduzioni, per quanto ben fatte, non possono dispensare il giurista musulmano dal ricorrere alle versioni in lingua originale. Tuttavia, il Corano dice che il suo messaggio si rivolge a tutti:

> Non ti mandammo se non come misericordia per il creato (21:107).
>
> Benedetto Colui che ha fatto scendere il Discrimine sul Suo servo, affinché potesse essere un ammonitore per tutti i mondi (25:1).

D'altra parte il Corano carica i musulmani di diffondere le sue norme:

> Sorga tra voi una comunità che inviti al bene, raccomandi le buone consuetudini e proibisca ciò che è riprovevole. Ecco coloro che prospereranno (3:104).

---

[1] V. parte III, capitolo III.

Per conciliare il particolarismo della lingua araba e l'universalismo del messaggio musulmano, i giuristi musulmani ritengono che occorra diffondere ovunque la lingua araba. Ed è una delle ragioni per la quale la lingua araba è rapidamente diventata la lingua franca nei paesi del Medio Oriente, dell'Africa del Nord e dell'Andalusia, che avevano tuttavia le loro lingue nazionali. Non potendo diffondere la lingua araba ovunque, occorre che i musulmani arabi apprendano le lingue degli altri popoli per insegnare loro l'islam. L'accesso alla norma è una condizione per essere ritenuto responsabile del rispetto della stessa. Khallaf scrive a tale riguardo:

> Una persona che non capisce la lingua del Corano, che non può accedere al suo messaggio e che non dispone di traduzione di questo testo nella sua lingua e a cui non si è spiegato il messaggio dell'islam nella lingua che comprende, non può essere considerata come responsabile agli occhi del diritto musulmano[1].

2) Capacità (*ahliyyah*)

La capacità è divisa in due categorie:

A) Capacità d'obbligo (*ahliyyat wujub*)

È l'attitudine dell'uomo ad avere diritti e doveri, dal momento della sua esistenza, indipendentemente dalla sua età o dal suo sesso. Dura quanto la vita, o oltre la morte, come si vedrà. Può essere:

– Ridotta: è l'attitudine ad avere diritti senza i doveri, come per il feto.

– Completa: è l'attitudine ad avere diritti e doveri. Comincia dopo la nascita.

B) Capacità d'azione (*ahliyat al-ada'*)

È l'attitudine dell'uomo a intraprendere atti che hanno degli effetti. Può essere:

– Ridotta: è il fatto di poter intraprendere atti determinati e non altri: tale è il caso del ragazzo che può discernere (*mumayyiz*), quando fa delle transazioni.

– Completa: è il fatto di poter intraprendere atti che hanno effetti completi senza dipendere del parere d'altre persone.

C) Capacità secondo le tappe della vita umana

I giuristi distinguono varie tappe nella vita di una persona; tappe in funzione delle quali i diritti e i doveri cambiano:

a) Vita intrauterina (*janin*)

Si estende dalla concezione alla nascita. Il legislatore ha riconosciuto al feto una capacità d'obbligo ridotta. L'esistenza della persona viva nel ventre di sua madre ha per effetto di differire fino alla sua nascita la divisione dell'eredità. Così acquisisce i vantaggi senza subire gli svantaggi, a condizione che nasca viva.

b) Infanzia (*siba*)

Si estende dalla nascita all'età di 7 anni. Il fanciullo, durante questo periodo, ha una capacità d'obbligo completo. Può acquisire diritti e avere obblighi verso gli altri: ereditare e dare in eredità, essere mantenuto e mantenere gli altri, pagare la

[1] Hallaf: Les fondements, p. 199.

decima, rispondere sui suoi beni per il danno che fa subire. Ciò nonostante, non ha la capacità d'azione: il suo tutore è incaricato di reclamare i suoi beni e di pagare ciò che deve; non è responsabile di quello che dice e se uccide il *de cuius* non è privato dell'eredità.

c) Pubertà (*bulugh*)

Il Corano dice:

> Mettete alla prova gli orfani finché raggiungano (*balaghu*) la pubertà e, se si comportano rettamente (*rushd*), restituite loro i loro beni (4:6).

Questo versetto parla del momento in cui una persona raggiunge la capacità di sposarsi o, più precisamente, di copulare. Questa capacità dipende da fenomeni fisiologici: la capacità di fecondare del ragazzo e i primi cicli mestruali della ragazza. A partire da questo momento, la persona entra nella pubertà, che si estende fino all'età del discernimento, fissata dai giuristi tra i 15 e i 18 anni. Durante questo periodo, l'essere umano ha una capacità d'obbligo completo, ma una capacità d'azione ridotta. Così le sue transazioni patrimoniali dannose sono nulle e quelle utili valide. La determinazione di ciò che è utile e di ciò che è inutile dipende dall'autorizzazione del tutore. Per quanto riguarda i suoi atti d'ordine religioso, sono validi. Se diventa musulmano, la sua conversione è presa in considerazione sul piano successorio e testamentario: non può ereditare dai suoi genitori non musulmani e può ereditare dai genitori musulmani. Se sua moglie è politeista, il matrimonio è sciolto.

d) Discernimento (*rushd*)

Il citato versetto 4:6 distingue due tappe:

– *Bulugh*, tradotto generalmente con pubertà. Da questa tappa dipende la capacità di procreare e dunque di sposarsi.
– *Rushd*, tradotto con discernimento o buona condotta. Da questa tappa dipende la capacità di disporre dei beni. Si estende dell'età di 15 o 17 o 18 anni, fino alla senilità. In questo periodo l'uomo dispone delle due capacità: d'obbligo e d'azione, a meno che non sia incapace d'intendere.

e) Senilità

Si estende dai 70 anni alla morte. Questa tappa è chiamata la seconda infanzia. Il vecchio, una volta che debitamente si costata che è ritornato nell'infanzia, perde la capacità legale perfetta; ricade, quindi, nelle condizioni d'esistenza di pubere non emancipato. Rimane in questa situazione fino alla fine dei suoi giorni.

3) Assenza d'impedimento alla capacità d'intendere

Gli impedimenti che possono limitare la capacità d'intendere sono di due ordini: celesti o acquisiti:

A) Impedimenti celesti (*'awarid samawiyyah*)

Sono le infermità indipendenti dalla volontà dell'uomo.

a) Alienazione mentale o pazzia (*junun*)

È la perdita o l'alterazione della ragione accompagnata da agitazioni e da disordini di un tale grado che l'uomo non ha più consapevolezza dei limiti di ciò che è considerato dalla legge come ragionevole e, dunque, permesso.

Il pazzo perde qui la capacità d'azione, ma continua ad avere la capacità d'obbligo. È trattato come minorenne senza discernimento. In caso di momenti di lucidità è trattato come una persona dotata di ragione. Al pazzo è vietata qualsiasi transazione e tutte le parole che pronuncia sia per stabilire contratti, sia per far conoscere situazioni legali, come la testimonianza ecc., sono nulle, eccetto i casi eccezionali. La denuncia di un'azione punibile sporta da un pazzo viene ammessa nel caso in cui, sebbene non costituiscano prova, le sue parole possano servire da indicazione e mettere le autorità competenti sulla via che conduce alla scoperta dei malfattori che ricercano. Il pazzo è civilmente responsabile per tutto il danno che può causare agli altri; gli aventi diritto sono compensati a mezzo di prelievi operati sulla sua fortuna. Il pazzo non subisce le pene legali, ma la reclusione e l'isolamento sono ordinati da Dio per il bene del pazzo e la salvaguardia della società; le espiazioni non gli spettano. Non può colpire i suoi beni di manomorta a profitto delle fondazioni pie o d'utilità pubblica, né fare elemosine. Per quanto riguarda le azioni belle, come la fede, o le azioni brutte, come l'empietà, il pazzo, essendo incosciente, è considerato come moralmente dipendente dai suoi genitori o dal suo tutore.

b) Demenza (*'ith*)

È la diminuzione della ragione senza disordini e senza agitazione. L'attitudine al discernimento varia secondo la persona. Il demente può dunque essere vicino al fanciullo con discernimento o al fanciullo senza discernimento, ed è trattato di conseguenza.

c) Sonno (*nawm*) e svenimento (*ighma'*)

L'uomo addormentato (immerso nel sonno) o svenuto è dispensato dall'esecuzione immediata dei suoi doveri pii e d'alcuni impegni. Se l'ora della preghiera passa o se arriva una scadenza senza che l'uomo, dormendo profondamente, estenuato dalla stanchezza, si sia svegliato, questi recupera effettuando più tardi i suoi doveri religiosi; egli recupera il ritardo sui suoi impegni commerciali accordando, se occorre, una giusta compensazione agli aventi diritto. Non è suscettibile né di pene in questa vita, né di punizioni nell'altra se commette adulterio, consuma l'alcool o ruba. Deve tuttavia compensare le vittime dei suoi atti.

L'uomo addormentato o svenuto non è responsabile e non può essere messo in causa per aver pronunciato parole aventi effetto giuridico come le frasi che stabiliscono il divorzio, la costituzione di una società o anche, se occupa una situazione giudiziaria, le parole che formano la pronuncia di un giudizio. Un riconoscimento di debiti, di qualsiasi altro obbligo o di un'azione punibile fatta durante il sonno può costituire, agli occhi della legge, soltanto un indizio che conduce a ricerche per stabilire l'esistenza del debito e la sua origine, così come di qualsiasi altro obbligo e anche di un atto punibile.

d) Dimenticanza (*nisyan*)

Consiste nel fatto di non ricordarsi una cosa in caso di bisogno. Questo stato non mette in discussione la capacità d'obbligo o d'azione nelle relazioni sociali, e non può essere invocato come pretesto. Se qualcuno mette in pericolo i beni altrui con la sua dimenticanza, è tenuto al risarcimento. Per quanto riguarda i doveri religiosi, questo stato è un impedimento per la commissione dei peccati e per la punizione nell'altra vita. Gli atti religiosi dipendono dall'intenzione, che è qui assente; è il senso del versetto: "Signore, non ci punire per le nostre dimenticanze e i nostri sbagli" (2:286). Maometto dice: "L'errore e la dimenticanza furono allontanati dalla mia nazione".

Così, se qualcuno mangia per dimenticanza, il suo digiuno non si interrompe, poiché il mangiare è un fatto più naturale che il digiunare. Allo stesso modo, il fatto di dimenticare di pronunciare il nome di Dio su animali da immolare non rende illecita la carne dell'animale abbattuto. Invece è nulla la preghiera di chi la recita mentre mangia, perché la preghiera dovrebbe ricordare all'uomo d'assumere un certo atteggiamento.

e) Sordità (*samam*)

La sordità di nascita, accompagnata in generale da mutismo, è un'infermità che rende l'uomo incapace di portare il carico del dovere e d'esercitare i suoi diritti. Il sordomuto di nascita non è ammesso a rivendicare i suoi diritti o a esercitarli se non con la mediazione e sotto la garanzia del suo tutore. Il matrimonio non gli è vietato, ma i diritti che questa unione fa sorgere a favore della donna che vi acconsente devono essere garantiti dal suo tutore sulla fortuna del sordomuto.

f) Debolezza di memoria (*du'f al-hafidhah*)

È il risultato della perdita più o meno completa di questa facoltà in seguito a malattie gravi. L'uomo che ha perso la memoria e che è conosciuto come tale nel paese in cui vive non è tenuto all'esecuzione esatta e specifica dei doveri che sono puri diritti di Dio, come la preghiera alle ore prescritte dalla legge. È anche dispensato da alcuni impegni contratti nei confronti di terzi, come il pagamento alle scadenze stabilite, all'ora stipulata, del prezzo delle cose che ha comprato; se le date fissate per questi pagamenti sono state superate non è condannato al risarcimento, a meno che gli interessati, conoscendo la sua infermità, non lo abbiano invitato ripetutamente ad adempiere i suoi impegni con intimazioni di messa in mora fatte a tempo opportuno, cioè in un momento molto prossimo alle scadenze.

g) Malattia (*marad*)

Non è un impedimento per la capacità d'obbligo o d'azione, ma può essere considerata come circostanza attenuante ai sensi del versetto: "Allah non impone a nessun'anima al di là delle sue capacità" (2:286).

Si distingue tra la malattia che conduce vicini alla morte e la malattia non mortale che cessa temporaneamente e lascia spazio a un periodo di salute. Le conseguenze giuridiche differiscono secondo la categoria. La malattia mortale priva l'uomo d'alcuni dei suoi diritti.

La proprietà dell'uomo che soffre di malattia mortale cessa d'essere preservata dall'altrui immissione. Questo vuol dire che l'intervento degli aventi diritto, allo scopo d'occuparsi degli interessi del malato, diventa legalmente permesso. Questo intervento si traduce nell'interdizione. Gli aventi diritto sono gli eredi e i creditori, che hanno diritto di dividere i beni del malato. Se il malato è insolvente, cioè se i debiti eccedono i suoi averi, tutti questi ultimi, eccetto lo stretto indispensabile, può essere sequestrata; altrimenti la legge non permette di sequestrarne che una parte uguale ai suoi debiti. Quanto agli eredi, possono sequestrare i due terzi della sua fortuna. Devono tuttavia fornire, durante il resto dei suoi giorni, tutto ciò che gli è indispensabile, come i suoi alimenti, il suo sostentamento, il pagamento dei medici, degli infermieri e il completamento degli effetti connessi alla liquidazione del matrimonio. Tutto ciò deve essere prelevato sui due terzi della fortuna che l'uomo possiede quando sopraggiunge la malattia mortale, considerato che la legge non permette di toccare, quando il malato è ancora vivo, il terzo di cui può liberamente disporre fino all'ultimo momento.

h) Sangue della mestruazione (*hayd*) e parto (*nifas*)

Questi due stati non impediscono la capacità d'obbligo o d'azione, ma fanno rinviare l'obbligo di digiunare a dopo la purificazione. Costituiscono una dispensa dalla preghiera.

i) Incapacità per il sesso

La donna ha meno diritti e doveri religiosi degli uomini. In generale, conta la metà di un uomo nel diritto successorio, penale e procedurale. La sua posizione nel matrimonio è inferiore: non può ripudiare ed è sottoposta alla correzione del marito. È soltanto a proposito del diritto patrimoniale che è uguale all'uomo.

j) Morte (*mawt*)

La morte non fa scomparire i diritti e i doveri che derivano dagli obblighi contratti durante la vita, come i debiti e i crediti del morto.

La morte non fa neppure scomparire i diritti dei terzi che la legge considera giusti e che sono relativi a oggetti precisi e conosciuti: tali sarebbero il deposito o il pegno dato in garanzia di un prestito. I diritti altrui che non sono precisi e determinati non pesano sul morto. Tale sarebbe l'impegno assunto d'impedire a un uomo di lasciare il paese. Se quest'uomo se ne andasse prima o dopo il decesso del garante, il morto non sarebbe responsabile, cioè i suoi eredi non sarebbero legalmente costretti a risponderne, a meno che una penale in denaro sia stata stipulata in previsione del caso in cui l'uomo per il quale si è garantito fosse sparito. La procura data o accettata è annullata dalla morte.

Le cose riconosciute dalla legge come indispensabili al morto, come il lenzuolo funebre necessario alla sua sepoltura, gli sono sempre accordate e sono prelevate dai suoi beni, anche nel caso in cui dovesse morire insolvente. I creditori non possono che dividere il resto dei suoi beni.

Il diritto che ha il morto si trasmette ai suoi eredi o ai suoi creditori, che possono reclamare gli oggetti e le cose che il morto aveva dato in pegno o in deposito, come pure le cose che gli sono state usurpate.

B) Impedimenti acquisiti (*‘awarid muktasabah*)

a) Impudenza, prodigalità (*safah*)

È la leggerezza di spirito che spinge la persona verso le sue passioni e la conduce a spendere i suoi beni in quello che le persone ragionevoli non considerano opportuno o saggio.

La persona, in questo caso, ha la sua ragione e dispone delle due capacità d’obbligo e d’azione, ma i suoi beni gli vengono confiscati fino a che torni a essere ragionevole. I suoi impegni sono trattati come gli impegni del fanciullo: gli atti dannosi sono nulli e quelli utili sono validi, secondo il permesso del tutore. Ciò viene dedotto dai due versetti seguenti:

> Non date in mano agli incapaci i beni che Allah vi ha concesso per la sopravvivenza... se si comportano rettamente, restituite loro i loro beni (4:5-6).
>
> Se il debitore è deficiente, o minorato o incapace di dettare lui stesso, detti il suo procuratore secondo giustizia (2:282).

Segnaliamo tuttavia che Abu-Hanifah (d. 767) rifiuta di ritirare i beni al prodigo, ritenendo che la perdita della libertà è più grave della perdita dei beni.

b) Intossicazione (*sakar*)

L’ubriachezza non porta danno alle due capacità d’obbligo e d’azione, ma i giuristi hanno opinioni divergenti sul valore degli impegni presi dall’ubriaco; alcuni non ne tengono conto perché questi non ha la comprensione di ciò che dice. Gli hanafiti dicono che se ci si ubriaca, allora i propri atti sono validi e sarà loro data esecuzione per punizione. Se da ubriachi si ripudia la propria moglie, il ripudio è valido; se gli atti dell’ubriaco conducono a un danno, allora egli deve compensare la vittima; se compie qualcosa di condannabile è punito. Si ritiene a questo riguardo che il reato (di consumare l’alcool) non possa servire per giustificare un altro reato. Ciò corrisponde all’adagio: *Nemo auditur propriam turpitudinem suam allegans*.

Se l’ubriachezza è la conseguenza dell’ingestione d’oppio somministrata dal medico o del consumo di vino per alleviare la sete in caso di mancanza assoluta d’acqua, nessuna pena è applicata all’uomo ubriaco. Il ripudio, la confessione, l’apostasia o le parole pronunciate in simili circostanze hanno valore legale soltanto se il loro autore le conferma dopo aver recuperato la totalità della sua ragione.

c) Viaggio

Il viaggio è considerato come circostanza attenuante. Esso consiste nel lasciare il proprio luogo di residenza per raggiungere un altro luogo distante tre giorni di marcia a piedi. Importa poco, a tale proposito, se il viaggiatore raggiunge il suo scopo o no. Durante questo viaggio il viaggiatore beneficia di circostanze attenuanti:

- Può diminuire il numero delle genuflessioni della preghiera da quattro a due.
- Può, senza peccare, rinviare a un altro tempo l’esecuzione del digiuno.
- L’uomo che ha cominciato il digiuno, se è obbligato a mettersi in viaggio, non deve interrompere il digiuno prima della fine del giorno.

– L’uomo che decide o è forzato a rimanere per quindici giorni nello stesso paese, anche quando i suoi impegni o i suoi affari lo costringono a percorrere il paese e a trascorrere le proprie giornate cavalcando, cessa d’essere considerato un viaggiatore e deve espletare tutte le pratiche religiose e tutti gli altri doveri, poiché la legge lo considera un abitante del paese.

Per beneficiare di queste circostanze attenuanti, occorre che il viaggio sia lecito; non è il caso del viaggio intrapreso per rubare o ribellarsi.

d) Ignoranza (*jahl*)

L’ignoranza può significare il non conoscere ciò che si dovrebbe conoscere o conoscere l’opposto di ciò che è la realtà. Non influisce sulla capacità, ma a volte può servire da scusa:

– Ignoranza non scusabile: è l’ignoranza di ciò che è ovvio o provato in modo chiaro. È equivalente alla negazione (*juhud*) o all’orgoglio (*mukabarah*): negare l’esistenza del creatore, la sua superiorità sulle sue creature, l’invio degli apostoli.

– Ignoranza scusabile: è l’ignoranza di un fatto che può causare confusione o che non è chiaro. È il caso di un mandatario che si comporta ignorando che è stato dimesso dalle sue funzioni. È lo stesso per colui che diventa musulmano in un paese non musulmano e si comporta, per ignoranza, contrariamente alle norme musulmane. Invece, il musulmano che vive in paese musulmano non può addurre d’ignorarne le norme: non può così prendere a pretesto che ignorava di dover pregare, digiunare e non rubare o commettere adulterio.

e) Errore (*khata’*)

È la realizzazione di un atto contrario all’intenzione del suo autore. L’errore è come la dimenticanza: non tocca la capacità e non può essere invocato come pretesto al riguardo dei diritti altrui, ma può esserlo in relazione ai diritti di Dio.

Così, quello che giace con una donna che crede sua moglie non sarà considerato come chi ha commesso adulterio. Quello che uccide una persona per errore non sarà messo a morte in virtù della legge del taglione, ma dovrà fare un atto di pentimento:

> Chi, involontariamente, uccide un credente, affranchi uno schiavo credente e versi alla famiglia [della vittima] il prezzo del sangue, a meno che essi non vi rinuncino caritatevolmente (...). E chi non ne ha i mezzi, digiuni due mesi consecutivi per dimostrare il pentimento davanti ad Allah (4:92).

I due delitti suddetti appartengono, nel diritto musulmano, alla categoria dei diritti di Dio.

Invece, quello che reca oltraggio ai diritti di un altro distruggendo, ad esempio, i suoi beni per errore deve pagare un risarcimento, ma non sarà punito fisicamente. Quello che, anziché dire a sua moglie "Dammi da bere", le dice "Sei ripudiata" è considerato come uno che ha ripudiato la moglie, secondo gli hanafiti. Gli sciafi’iti ritengono che in questo caso non ci sia ripudio, poiché non c’era l’intenzione. L’errore è considerato da loro come il sonno e lo svenimento.

f) Costrizione (*ikrah*)

È il fatto di spingere una persona a dire o fare ciò che non condivide e non avrebbe detto o fatto se avesse potuto scegliere. Se ne tiene conto nel caso in cui l'autore della costrizione è in grado d'eseguire la sua minaccia e la persona costretta pensa che sia verosimile che la metta in atto.

Si distingue qui la costrizione caratterizzata (*mulji'*), che mette in pericolo la vita, l'integrità fisica o i beni, sia della persona minacciata che di un parente, e la costrizione semplice (*ghayr mulji'*), che non ha conseguenze gravi, come l'imprigionamento o le bastonature, e che si può sopportare normalmente.

La costrizione non diminuisce la capacità, sebbene la costrizione caratterizzata elimini il consenso e renda la scelta viziata. La costrizione semplice, pur eliminando il consenso, non rende la scelta viziata.

Infatti, per gli hanafiti, si può avere separazione tra consenso e libertà di scelta nel senso che ogni persona che acconsente ha la scelta, ma non l'opposto.

Si distingue di seguito tra le dichiarazioni e gli atti:

– Per le dichiarazioni, la distinzione tra costrizione caratterizzata e costrizione semplice non è considerata. Se le parole sono dichiaratrici, sono nulle come nel caso dello scherzo, poiché manca il consenso. Se le parole sono costitutive, si applica loro anche la distinzione fatta per gli scherzi: alcuni atti sono influenzati dalla costrizione, altri no.
– Per gli atti, se sono compiuti a seguito di costrizione semplice, la responsabilità spetta al loro autore e non alla persona che esercita la costrizione. Se la costrizione è caratterizzata, per quanto riguarda gli atti che si possono compiere in situazione di necessità (mangiare maiale, bere vino ecc.) o distruggere i beni altrui, è preferibile non sottoporsi alla costrizione, benché si possa beneficiare della dispensa. La responsabilità del danno è della persona che esercita la costrizione. Se, invece, gli atti sono comunque vietati, come commettere un omicidio, l'autore di questi atti commette allora un peccato e la persona che esercita la costrizione è considerata come l'omicida. La persona costretta è qui considerata come uno strumento nelle mani della persona che esercita la costrizione.

g) Schiavitù

Lo schiavo, quando è musulmano, è tenuto ai doveri religiosi, alla stregua dell'uomo libero. Non si diventa schiavo se non nascendo da genitori schiavi, o dallo *Jihad*, mai per debiti. Lo schiavo è sottomesso al suo padrone per la maggior parte degli atti della sua vita. Con l'autorizzazione di questo, può sposarsi, avere bambini, costituire un patrimonio. Ma è soprattutto considerato un elemento del capitale del padrone, cosa che ha conseguenze giuridiche multiple. Non entriamo nei dettagli che riguardano questa categoria[1], poiché la schiavitù è stata abolita ed esiste soltanto in alcuni paesi come la Mauritania e il Sudan, e probabilmente in Arabia Saudita.

---

1 Sulle conseguenze giuridiche della schiavitù, v. Savvas, parte II, p. 521-526.

h) Miscredenza

Il miscredente in generale è obbligato dal discorso divino (74:42-43). Il suo dovere è anzitutto di convertirsi, ma non gli si impone di compiere, alla sua conversione, tutti gli atti che avrebbe dovuto compiere durante la sua vita di miscredente. I miscredenti sono classificati in due categorie principali: i protetti e gli altri.

I protetti (*dhimmi*) sono le Genti del libro: ebrei, cristiani, zoroastriani, sabei, e spesso politeisti per tolleranza. Sono ammessi a vivere in mezzo ai musulmani, i quali ne hanno la responsabilità, conformemente al patto di protezione. Il protetto deve conformarsi a uno statuto speciale. Non può sposare una musulmana, ma un musulmano può sposare una *dhimmi*.

I politeisti e gli apostati formano la categoria meno favorita. I politeisti possono scegliere tra diventare musulmani o combattere fino alla morte. Non si concede loro un trattato di pace a meno che non siano più forti dei musulmani e questo trattato sia di durata limitata. Gli apostati, se non si ritirano, subiscono la morte o, se si tratta di una donna, la prigione a vita. Il loro matrimonio è sciolto e la loro eredità è liquidata. Non possono ereditare e i loro beni passano soltanto ai loro eredi musulmani o al tesoro pubblico[1].

4) Delegazione dei carichi imposti dalla norma

I giuristi musulmani si chiedono se si possono delegare i doveri di cui si è incaricati. Fanno a tale riguardo una distinzione tra due categorie di norme.

A) Norme che riguardano i rapporti temporali della gente

Questi atti possono essere oggetto di delega a meno che la ragione della loro legittimazione riguardi una determinata persona: ad esempio il fatto di mangiare, bere o sposarsi così come le pene corporali.

B) Norme d’ordine cultuale

Queste norme non ammettono delega. Il fatto che ci siano persone che rispettano queste norme non dispensa il destinatario dal rispettarle a sua volta. Si citano a tale riguardo numerosi versetti del Corano:

> Ognuno pecca contro se stesso: nessuno porterà il fardello di un altro (6:164).
>
> Chi segue la retta via, la segue al suo vantaggio; e chi si svia lo fa al suo danno; e nessuno porterà il peso di un altro (17:15).
>
> Uomini, temete il vostro Signore e paventate il Giorno in cui il padre non potrà soddisfare il figlio né il figlio potrà soddisfare il padre in alcunché (31:33).
>
> Nessuno porterà il peso di un altro. Se qualcuno pesantemente gravato chiederà aiuto per il carico che porta, nessuno potrà alleggerirlo, quand’anche fosse uno dei suoi parenti (35:18).
>
> L’uomo non ottiene che il [frutto dei] suoi sforzi; … il suo sforzo gli sarà presentato [nel Giorno del Giudizio] (53:39-40).
>
> Il Giorno in cui nessun’anima potrà giovare a un’ [altra] anima in alcunché. In quel Giorno [tutto] il potere apparterrà ad Allah (82:19).

---

[1] Per ulteriori dettagli, v. Parte I, capitolo III.

Numerosi detti di Maometto vanno nello stesso senso. Si può tuttavia obiettare qui, citando il detto di Maometto, secondo il quale:

> Quando il figlio d'Adamo muore, i suoi atti cessano eccetto in tre casi: un'elemosina che continua, una scienza che è utile e un figlio giusto che prega per lui.

In un altro detto, Maometto avrebbe affermato che l'elemosina data in nome della madre poteva esserle meritevole. In un terzo, Maometto avrebbe detto a qualcuno di fare il pellegrinaggio o il digiuno al posto di un morto. Inoltre è risaputo che occorre pregare per i morti.

Il primo detto, viene risposto, significa che quello che fa del bene avrà la ricompensa dovuta ai suoi atti. Quanto agli altri atti, sono meritevoli rispetto a quelli che li fanno e non a quelli per cui sono fatti.

II. Beneficiario delle norme

Una norma è stabilita per servire un interesse. Il diritto positivo distingue tra gli interessi dell'individuo e quelli della comunità, accordando a volte la preponderanza all'individuo sulla comunità o viceversa, secondo la corrente ideologica cui si è ispirato il legislatore. In tutti i casi, quest'ultimo non si interesserà alla salvezza delle anime nell'altra vita.

Il diritto religioso, invece, accorda un posto importante alla relazione tra gli uomini e Dio, stabilendo un'influenza reciproca tra le relazioni degli umani tra di loro e il loro rapporto con la divinità. I giuristi musulmani classificano a tale riguardo i diritti in quattro categorie e provano a regolare i conflitti che possono emergere tra questi diritti.

1) Diritti esclusivi di Dio

I giuristi musulmani ritengono che alcuni diritti appartengano esclusivamente a Dio, e fanno l'equivalenza tra questi diritti e il diritto della società. Nessuno può a tale riguardo cedere su questi diritti. Per i giuristi musulmani contemporanei questo corrisponde al concetto di "ordine pubblico" del diritto positivo.

I diritti che appartengono a Dio comprendono tre tipi d'atti:

– Gli atti relativi al culto verso Dio. L'uomo è obbligato a conformarvisi tanto per il suo bene che per quello della comunità. Si tratta innanzitutto della fede in Dio, nella missione profetica di Maometto, come pure nell'origine divina di tutto ciò che ha trasmesso agli uomini. E in secondo luogo comprendono le conseguenze di questa fede, come gli atti di culto in senso stretto (preghiera, digiuno, pellegrinaggio) o gli atti di cui beneficiano altri (elemosina della festa di *fitr*, l'imposta sulla fortuna). Ne fanno parte anche l'esecuzione degli ordini di Dio e la non violazione dei suoi divieti nei culti (è vietato non lavarsi prima della preghiera) o nelle relazioni tra la gente (non praticare l'usura). Lo *Jihad* (guerra santa) è considerato anch'esso come un diritto che appartiene a Dio poiché il suo scopo è estendere la fede.

– Le imposte: coprono le terre, il quinto del bottino ottenuto, i tesori e i minerali della terra, come pure i beni acquistati dai nemici senza guerra. L'utilizzo di queste imposte è fissato dal Corano e dipende, pertanto, dai diritti di Dio:

> Le elemosine sono per i bisognosi, per i poveri, per quelli incaricati di raccoglierle, per quelli di cui bisogna conquistarsi i cuori, per il riscatto degli schiavi, per quelli pesantemente indebitati, per [la lotta sul] sentiero d'Allah e per il viandante. Decreto d'Allah! Allah è saggio, sapiente (9:60).

> Sappiate che del bottino che conquisterete, un quinto appartiene ad Allah e al Suo Messaggero, ai parenti, agli orfani, ai poveri, ai viandanti, se credete in Allah e in quello che abbiamo fatto scendere sul Nostro schiavo nel giorno del Discrimine, il giorno in cui le due schiere si incontrarono. Allah è onnipotente (8:41).

> Il bottino che Allah concesse al Suo Inviato, sugli abitanti delle città, appartiene ad Allah e al Suo Inviato, ai [suoi] famigliari, agli orfani, ai poveri e al viandante diseredato, cosicché non sia diviso tra i ricchi fra di voi. Prendete quello che il Messaggero vi dà e astenetevi da quel che vi nega e temete Allah. In verità Allah è severo nel castigo (59:7).

– Le pene (*had*): alcune sanzioni previste dal Corano o dalla *Sunnah* sono considerate come appartenenti a Dio (e dunque alla società). Non dipendono dalla volontà degli individui. È il caso delle sanzioni previste contro l'adulterio, il furto e il brigantaggio, la privazione dell'eredità di quello che uccide l'erede e le sanzioni d'espiazione (*kaffarat*).

Si noterà qui una differenza tra il diritto positivo e il diritto musulmano. Il diritto positivo non punisce una relazione sessuale extramatrimoniale, tranne nel caso in cui abbia luogo con un minorenne o con la costrizione. Se una donna sposata commette adulterio, il suo atto è punito soltanto se il marito presenta una denuncia. Il marito può anche porre fine all'azione penale con la sua volontà. Nel diritto musulmano, le relazioni sessuali extramatrimoniali sono considerate relative ai diritti di Dio (e dunque della società) e l'individuo non può disporne liberamente o cedere il suo diritto.

2) Diritti esclusivi dell'individuo

Questi diritti mirano a servire gli interessi privati dell'individuo. Entrano in questa categoria i diritti patrimoniali come il risarcimento, il recupero dei debiti e del prezzo di sangue, la rivendicazione del prezzo dell'oggetto venduto e dell'affitto. In questo caso, il beneficiario può esigere il suo diritto, o eventualmente cederlo.

3) Diritti che appartengono a Dio e all'individuo con preponderanza al diritto di Dio

Entra in questa categoria la sanzione prevista per la diffamazione d'adulterio non provato. Si ritiene che tale offesa metta in pericolo l'onore e propaghi il vizio. La sanzione di questa offesa fa parte dei diritti di Dio nel senso che protegge la società. Fa anche parte dei diritti dell'individuo perché protegge il suo onore. Tuttavia, il diritto di Dio è superiore a quello dell'individuo. Pertanto, quest'ultimo non può cedere sulla sanzione.

Entrano in questa categoria anche le sanzioni previste in caso di danno alla vita e all'integrità fisica e mentale (mediante il consumo d'alcool) e la dilapidazione dei beni. In questi casi, l'uomo non può disporre liberamente di questi diritti.

4) Diritti che appartengono a Dio e all'individuo con preponderanza al diritto dell'individuo

È il caso della legge del taglione nei confronti dell'omicidio volontario. La salvaguardia della vita della gente beneficia alla comunità, che ha interesse a punire il colpevole ed è là che si situa il diritto di Dio. La legge del taglione, tuttavia, serve soprattutto a estinguere il desiderio di vendetta dell'avente diritto. Pertanto, l'individuo ha il diritto di cedere (con il perdono e/o contro compensazione) e il colpevole non può subire la legge del taglione se non su domanda dell'avente diritto (tutore della vittima). Il Corano prevede a tale riguardo la sanzione, ma induce la vittima a cedere:

> O voi che credete, in materia d'omicidio vi è stato prescritto il contrappasso: libero per libero, schiavo per schiavo, donna per donna. E colui che sarà stato perdonato da suo fratello, venga perseguito nella maniera più dolce e paghi un indennizzo: questa è una facilitazione da parte del vostro Signore, e una misericordia (2:178).
>
> Non uccidete, senza valida ragione, coloro che Allah vi ha proibito d'uccidere. Se qualcuno viene ucciso ingiustamente, diamo autorità al suo rappresentante; che questi però non commetta eccessi [nell'uccisione] e sarà assistito (17:33).

Queste norme musulmane differiscono dal diritto positivo, che punisce l'omicidio anche se gli aventi diritto perdonano. Si rileverà anche che il diritto positivo insiste più sulla vita che sull'onore e la salvaguardia dei legami parentali, mentre il diritto musulmano mette l'accento su questi ultimi. Secondo il diritto positivo la vittima di stupro o d'adulterio può perdonare facendo cadere la sanzione, mentre nel diritto musulmano il perdono della vittima non fa cadere la sanzione.

In materia di furto, il Corano dice:

> Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte d'Allah. Allah è eccelso, saggio. Quanto a chi si pente e si corregge, Allah accetta il suo pentimento. In verità Allah è perdonatore, misericordioso (5:38-39).

Lo Stato può punire automaticamente, senza denuncia? La vittima del furto può perdonare? In altri termini, il diritto dell'uomo è preponderante sul diritto di Dio? I giuristi musulmani hanno opinioni divergenti su questo argomento.

Capitolo VI.
L'alleviamento della norma

Per principio il musulmano deve compiere i propri doveri religiosi così come sono prescritti. Tuttavia, in situazioni particolari può ottenere una dispensa, così come può cercare di compierli nonostante la difficoltà. I giuristi hanno sviluppato a tale riguardo le nozioni di "dispensa", di "dissimulazione", di "astuzia" e di "priorità", di cui parleremo nei paragrafi seguenti.

I. Dispensa (*rukhsah*)

Il Corano cita casi di dispensa da alcuni doveri che erano stati imposti alle diverse comunità, in particolare alla comunità ebrea. Non si esige dai musulmani la purificazione dell'abito tagliandone la parte sporca, il suicidio in segno di pentimento, la preghiera esclusivamente all'interno del luogo di culto. Questo ai sensi dei due versetti seguenti:

> Signore, non caricarci di un peso grave come quello che imponesti a coloro che furono prima di noi. Signore, non imporci ciò per cui non abbiamo la forza (2:286).
>
> … a coloro che seguono il Messaggero... colui che ordina le buone consuetudini e proibisce ciò che è riprovevole, che dichiara lecite le cose buone e vieta quelle cattive, che li libera del loro fardello e dei legami che li opprimono (7:157).

Il Corano permette di non compiere un dovere o di ridurlo in caso di malattia o viaggio:

> Chi di voi ne testimoni [la nuova luna di Ramadan] digiuni. E chiunque è malato o in viaggio assolva [in seguito] altrettanti giorni. Allah vi vuole facilitare e non procurarvi disagio (2:185).
>
> Quando siete in viaggio, non ci sarà colpa se abbrevierete l'orazione, se temete che i miscredenti vi attacchino; i miscredenti sono per voi un nemico manifesto (4:101).

Permette di non conformarsi ad alcuni divieti. Così, è permesso mangiare la carne di un animale morto o la carne di maiale e di berne il sangue in caso di necessità, mentre questi atti sono normalmente vietati:

> In verità vi sono state vietate le bestie morte, il sangue, la carne di porco e quello su cui sia stato invocato altro nome che quello d'Allah. E chi vi sarà costretto, senza desiderio o intenzione, non farà peccato. Allah è perdonatore, misericordioso (2:173).

La dispensa è considerata come un favore che Dio fa al credente per facilitargli la vita. La fermezza (*'azimah*) nell'applicazione della norma è tuttavia preferibile al ricorso alla dispensa. In ciò il musulmano somiglia a Noè, Abramo, Mosè e Gesù, che il Corano qualifica come uomini di grande resistenza (*ulu al-'azm*). Il Corano dice:

> Sarete certamente messi alla prova nei vostri beni e nelle vostre persone, e subirete molte ingiurie da quelli che hanno ricevuto la Scrittura prima di voi e dagli associatori. Siate perseveranti e devoti, ecco il miglior atteggiamento da assumere (3:186).
>
> O figlio mio, assolvi l'orazione, raccomanda le buone consuetudini e proibisci il biasimevole e sopporta con pazienza quello che ti succede: questo il comportamento da tenere in ogni impresa (31:17).

Tuttavia, se l'applicazione della norma in tutto il suo rigore conduce alla morte, la persona in questione è obbligata a scegliere l'attenuazione ai sensi dei versetti seguenti:

> Non gettatevi da soli nella perdizione (2:195).
>
> Non uccidetevi da voi stessi. Allah è misericordioso verso di voi (4:29).

Si è tenuti a consumare maiale e a bere vino in caso di necessità per salvaguardare la vita. Di pari, si è tenuti a rompere il digiuno in caso di malattia o di viaggio se il digiuno rischia di condurre alla morte. Quello che non lo fa commette un peccato. Si ritiene qui che l'ostinazione dei credenti in questo ambito non abbia alcun interesse sul piano religioso: non serve né a propagare l'islam, né a rafforzare la comunità musulmana.

In altri casi, il credente può scegliere tra sacrificare la propria vita o beneficiare della dispensa. Così, se è costretto ad apostatare dovrebbe, preferibilmente, rischiare la propria vita, ma può anche dissimulare la sua fede. Allo stesso modo il musulmano deve denunciare il male che costata. Tuttavia, se il governatore è ingiusto e uccide quello che denuncia il male, il musulmano può allora scegliere di continuare a denunciare il male a rischio della sua vita o mantenere il silenzio per salvaguardarla. Ritorneremo su questa questione nel punto III dedicato alla dissimulazione.

Molte norme giuridiche riprese dalla *Majallat* sono dedicate alla dispensa, citiamo:

> Articolo 21 - La necessità rende lecito l'illecito.
>
> Articolo 22 – La dispensa a causa di necessità si valuta secondo quest'ultima.
>
> Articolo 23 - Quel che è permesso per una data ragione cessa d'esserlo una volta che quest'ultima è scomparsa.
>
> Articolo 24 - Se l'impedimento scompare, il divieto torna in vigore.

II. Astuzia (*hilah*)

1) Atteggiamento negativo all'astuzia

Il termine astuzia (*hilah*) è utilizzato una sola volta nel Corano:

> Gli angeli, quando faranno morire coloro che furono ingiusti nei loro stessi confronti, diranno: "Qual era la vostra condizione?" Risponderanno: "Siamo stati oppressi sulla terra". [Allora gli angeli] diranno: "La terra d'Allah non era abbastanza vasta da permettervi d'emigrare?". Ecco coloro che avranno l'Inferno per dimora. Qual tristo rifugio. Eccezion fatta per gli oppressi, uomini, donne e bambini sprovvisti d'ogni mezzo, che non hanno trovato via alcuna (*hilah*); forse a questi Allah perdonerà. Allah è indulgente, perdonatore (4:97-99).

L'astuzia può trovarsi in tutti gli ambiti. In materia di politica mira a confondere i nemici e, pertanto, è considerata come un comportamento positivo. Così, il libro di un autore anonimo (del XIII-XIV secolo) *Al-Siyasah wal-hiyal 'ind al-'arab* (La politica e le astuzie degli arabi) cita un adagio popolare che dice: "Una zucca è migliore di una testa senza astuzia"[1]. Al-Jahidh (d. 868) termina il suo libro *Kitab al-taj* con un capitolo sull'astuzia. Scrive che il re più felice è quello che supera il suo nemico con l'astuzia e la frode. Il re deve ricorrere alla guerra soltanto se

[1] Al-siyasah, p. 25.

l'astuzia non raggiunge lo scopo ricercato[1]. Gli autori musulmani hanno utilizzato il termine *hilah* anche in materia di tecnologia per designare l'espediente ingegnoso[2].

Ciò che ci interessa qui è tuttavia il ricorso all'astuzia per attenuare il rigore della norma giuridica o per evitarla. Dunque, essa è percepita in modo negativo. Quello che scrive sulle astuzie, le insegna o le sollecita è considerato come un miscredente (*kafir*). Il Corano accusa gli ebrei d'aver inventato le astuzie per aggirare la legge. Scavavano dei canali il venerdì affinché il sabato, giorno non lavorativo, i pesci vi cadessero dentro per essere poi presi la domenica. Così, aggiravano il divieto legale del lavoro durante il sabato (7:163). Maometto avrebbe anche detto: "Non commettete ciò che gli ebrei facevano, rendendo lecito ciò che Dio ha proibito attraverso le astuzie più vili". Un capitolo della raccolta dei detti d'Al-Bukhari (d. 870) porta il titolo Necessità d'abbandonare l'astuzia. Si riporta a tale riguardo un detto di 'Umar (d. 644): "Se mi portano qualcuno che suggerisce un'astuzia, lo lapiderò con il destinatario dell'astuzia". Le astuzie sono assimilate alla frode condannata dal Corano: "Cercano d'ingannare Allah e coloro che credono, ma non ingannano che loro stessi e non se ne accorgono" (2:9).

Alcuni giuristi ritengono che non tutte le astuzie siano vietate. Secondo questi, occorre rimproverare tanto quello che ricorre alle astuzie illecite, quanto quello che perde i suoi diritti non ricorrendo alle astuzie. Inoltre è utile conoscere le astuzie per non lasciarsi ingannare. Questi giuristi citano 'Umar: "Non inganno nessuno e non lascio che nessuno m'inganni". Si trovano del resto concessioni a favore dell'astuzia stessa anche tra gli oppositori più feroci. Così l'hanbalita Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) cita 116 astuzie che considera come autorizzate dal diritto musulmano.

Alle astuzie è dedicata una ventina di libri classici[3], ma a causa della loro connotazione negativa, rari sono i manoscritti pubblicati da parte dei musulmani. Tre dei libri classici sono pubblicati da Joseph Schacht, la cui origine ebrea – e dunque la cattiva intenzione – è rilevata da parte degli autori musulmani[4]. Del resto l'attribuzione di uno di questi libri al giurista Al-Shaybani (d. 805) è stata messa in dubbio tanto nel passato quanto nel presente, poiché si ritiene che tale libro non sia degno di lui[5]. Pochi libri contemporanei trattano delle astuzie e i libri sui fondamenti del diritto le passano generalmente sotto silenzio. Segnaliamo qui che un buon numero delle astuzie riportate dai giuristi classici appartiene alla categoria

---

1 Al-Jahidh: Kitab al-taj, p. 176.

2 È il titolo del libro d'Al-Jazari (d. 1205): Kitab fi ma'rifat al-hiyal al-handasiyyah.

3 V. l'elenco nell'introduzione scritta dall'editore del libro d'Ibn-Battah: Ibtal-hiyal p. 38-45. Oltre a quest'ultimo libro, citiamo Al-Qazwini: Kitab al-hiyal fil-fiqh; Al-Shaybani: Kitab al-makharij fil-hiyal; Jassas: Kitab al-hiyal wal-makharij; Ibn-Taymiyyah: Iqamat al-dalil 'ala ibtal al-tahlil; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in 'an rab al-alamin, vol. 3, notamment p. 209-502 e vol. 4, p. 5-62;' Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: Ighathat al-lahfan min masa'id al-shaytan; Al-Sarakhsi: Kitab al-mabsut, volume 30, p. 209-244. V. anche le monografie contemporanee: Al-Dib: Al-hiyal fil-qanun al-madani; Ibn-Ibrahim: Al-hiyal al-fiqhiyyah; Buhayri: Al-hiyal fil-shari'ah al-islamiyyah.

4 Ibn-Ibrahim: Al-hiyal al-fiqhiyyah, p. 45-55.

5 Ibn-Battah: Ibtal-hiyal, p. 38-40.

dell’aneddoto: che fare per non commettere spergiuro quando un uomo giura di non camminare su un tappeto? Camminare su due tappeti. Che fare se una donna si trova su una scala e suo marito giura di ripudiarla nel caso in cui scenda o salga la scala? Qualcuno la prende in braccio e la porta giù dalla scala. Che cosa avviene se la donna tiene nella sua mano un frutto e suo marito giura di ripudiarla nel caso in cui lei lo getti, lo mangi o lo conservi in mano? Ne mangia metà e getta l’altra.

2) Legittimazione del ricorso all’astuzia

A) Argomentazioni tratte del Corano

Abbiamo già citato il passaggio coranico 4:97-99, che utilizza il termine *hilah*. I partigiani del ricorso all’astuzia citano inoltre l’ultima frase del passaggio coranico seguente:

> O Profeta, quando ripudiate le vostre donne, ripudiatele allo scadere del termine prescritto e contate bene il termine. Temete Allah vostro Signore e non scacciatele dalle loro case, ed esse non se ne vadano, a meno che non abbiano commesso una provata indecenza. Ecco i termini d’Allah. Chi oltrepassa i termini d’Allah, danneggia se stesso. Tu non sai: forse in questo periodo Allah farà succedere qualcosa. Quando poi siano giunte al loro termine, trattenetele convenientemente o separatevi da esse convenientemente. Richiedete la testimonianza di due dei vostri uomini retti, che testimonino davanti ad Allah. Ecco a che cosa è esortato chi crede in Allah e nell’Ultimo Giorno. A chi teme Allah, Egli apre una via d’uscita favorevole (*makhraj*), e gli concede provvidenze da dove non ne attendeva (65:1-3).

L’uscita favorevole (*makhraj*) di cui parla l’ultima frase sarebbe l’impiego d’astuzie permesse da parte di colui che si trova in difficoltà. Pertanto, le monografie e i capitoli sulle astuzie portano il titolo di *makharij* (plurale di *makhraj*). Si ritiene che il diritto musulmano abbia due poli: la durezza e la facilità. Quello che si trova in una necessità e trova una risposta nella facilità rimane nel quadro di questo diritto.

Gli oppositori di questa teoria dicono che questo passaggio troncato non ha alcuna pertinenza con le astuzie. Richiama semplicemente ad avere timore d’Allah, che livella le difficoltà e accorda il suo aiuto a quelli che lo temono e procedono al ripudio conformemente alle prescrizioni di Dio.

Si cita anche un’astuzia che Dio, secondo il Corano, insegnò a Giobbe. Quest’ultimo aveva giurato di battere sua moglie con 100 colpi di frusta. Siccome non voleva né fare male a sua moglie, né spergiurarsi, Dio gli suggerì: "Stringi nella tua mano una manciata d’erba, colpisci con quella e non mancare al tuo giuramento" (38:44). In un altro racconto del Corano, Giuseppe nascose la grande coppa del re nei bagagli di suo fratello per poi trattenerlo presso di sé con l’accusa d’aver rubato la coppa. Dio ispirò questa astuzia a Giuseppe: "Suggerimmo Noi questa astuzia a Giuseppe, ché altrimenti non avrebbe potuto trattenere suo fratello nel rispetto della legge del re, a meno che Allah non l’avesse voluto" (12:76). Dio ha voluto tirar fuori il bene dal male attraverso un’astuzia.

Gli oppositori ritengono che queste due tradizioni coraniche siano specifiche dei due personaggi citati o appartengono alle leggi rivelate agli ebrei che non si applicano ai musulmani, secondo il versetto: "A ognuno di voi abbiamo assegnato una via e un percorso" (5:48).

I partigiani del ricorso all'astuzia invocano anche il fatto che il Corano qualifica spesso Dio come il più grande astuto:

> Tessono strategie e anche Allah ne tesse. Allah è il migliore degli strateghi (3:54).
>
> Invero tramano insidie, e Io tesso la Mia strategia (86:15-16).
>
> Gli ipocriti credono d'ingannare Allah, ma è Lui che li inganna (4:142).
>
> E [ricorda] quando i miscredenti tramavano contro di te per tenerti prigioniero o ucciderti o esiliarti! Essi tramavano intrighi e Allah tesseva strategie. Allah è il migliore degli strateghi (8:30).
>
> Condurremo [alla rovina] coloro che tacciano di menzogna i Nostri segni e non sapranno donde viene. Concederò loro una dilazione, ché il Mio piano è certo (7:182-183).

Questi giuristi ne deducono che il Corano permette il ricorso all'astuzia per salvaguardare i diritti degli oppressi e respingere l'oppressione.

Gli oppositori rifiutano questa interpretazione considerando che questi versetti dipendono dal sarcasmo di coloro che pensano di poter ingannare Dio[1].

B) Argomentazioni tratte dalla *Sunnah*

Una tradizione di Maometto riporta che un uomo handicappato aveva abusato di una serva. Poiché non poteva sopportare la pena di 100 colpi di frusta, Maometto ordinò di batterlo una sola volta con un grappolo di dattero con 100 punte. Questa tradizione è simile a quella raccontata nel Corano a proposito di Giobbe. È un'applicazione della norma giuridica secondo la quale "le norme dei predecessori sono le nostre norme, salvo abrogazione".

Gli oppositori ritengono che questa tradizione, se è autentica, riporti un'eccezione a favore della persona handicappata in questione e non può essere estesa a tutti. La norma è di lapidare quello che commette adulterio come aveva fatto Maometto con Ibn-Ma'iz. Aggiungono che se in questo caso fosse permesso ricorrere all'astuzia, si finirebbe per abolire la maggioranza delle norme relative alle sanzioni.

Una tradizione di Maometto riporta il giudizio di Salomone di cui parla la Bibbia (Primo libro dei Re, cap. 3) come segue: due donne avevano con sé i loro due bambini, uno dei quali era stato divorato da un lupo. Ciascuna sosteneva che il bambino divorato fosse quello dell'altra. Davide attribuì il figlio sopravvissuto alla donna più anziana. Essendo stato consultato, l'astuto Salomone diede l'ordine di tagliare il bambino in due pezzi. La giovane donna, la vera madre, chiese allora a Salomone di non farlo e di dare il bambino all'altra donna. Salomone diede allora il bambino alla giovane donna.

---

[1] Ibn-Ibrahim: Al-hiyal al-fiqhiyyah, p. 107-109.

3) Classificazione delle astuzie

I giuristi musulmani classificano le astuzie in cinque categorie:

A) Astuzia obbligatoria

Si tratta qui di vie legali seguite per raggiungere uno scopo conforme alla legge. Così, per acquisire i mezzi di sussistenza, l'uomo ricorre al contratto di vendita. Inoltre per avere relazioni sessuali lecite con una donna, si ricorre al matrimonio. Ma qui, in realtà, non si tratta di un'astuzia quanto di una via prevista dalla legge per la realizzazione di uno scopo legittimo o obbligatorio.

B) Astuzia raccomandata

Si raccomanda di ricorrere alle astuzie per evitare un atto illecito o raggiungere un atto lecito. Così, è lecito trovare un'astuzia per salvaguardare il bene particolare o generale, per aiutare un oppresso o per sventare un'astuzia illecita.

Qualcuno si lagnò con Maometto per scaramucce con il vicino. Maometto gli consigliò di mettere le sue cose per strada e raccontare ai passanti i problemi causati dal vicino. I passanti rimproverarono allora il vicino. Quest'ultimo, contestato, venne a pregarlo di rimettere in casa le sue cose, promettendogli di cambiare atteggiamento[1].

In questo ambito si cita anche il detto di Maometto: "La guerra è un'astuzia". Durante la guerra è permesso fare ciò che non è permesso in altre circostanze. Maometto avrebbe anche detto che è permesso mentire in tre casi: quando si tratta di riconciliare la gente, nella discussione tra coniugi e durante la guerra.

C) Astuzia permessa

È l'astuzia lasciata alla libera scelta della persona, in particolare in materia di ripudio. Un marito chiese consiglio ad Abu-Hanifah (d. 767): "Ho giurato a mia moglie che sarebbe stata ripudiata se non mi avesse rivolto la parola prima dello spuntare del sole e lei rifiuta di parlarmi, mentre io non voglio ripudiarla. Che fare?". Abu-Hanifah suggerì al marito di chiedere al muezzin d'avanzare l'appello alla preghiera che indica lo spuntare del sole. Avendo sentito l'appello alla preghiera, la donna disse al marito: "Ecco l'appello alla preghiera, sono ormai libera". Il marito la informò allora che l'appello alla preghiera era stato avanzato e che, di conseguenza, non era libera.

Un uomo aveva giurato che avrebbe ripudiato sua moglie se non avesse ucciso il suo avversario musulmano con il quale si era disputato. Un *mufti* gli consigliò di chiedere a sua moglie di separarsi da lui per via *khul'* (contro pagamento di una somma da parte della donna) e in seguito di sposarlo. Ma Ibn-Battah (d. 997) disapprovò questa *fatwa* ritenendo che la donna non potesse ricorrere al *khul'* se non per ragione di disaccordo, ai sensi del versetto 2:229. Secondo lui, l'uomo avrebbe piuttosto dovuto ripudiare sua moglie. Il suo libro sulle astuzie è redatto a partire da questa vicenda.

---

[1] Hasab-Allah, p. 327.

D) Astuzia ripugnante

Il Corano prescrive che se qualcuno ripudia la propria moglie, può riprenderla soltanto a condizione che quest'ultima abbia sposato un altro e che il loro matrimonio sia stato sciolto (2:230). Questo secondo matrimonio-sanzione mira a far riflettere il marito prima di ripudiare. Per evitare l'obbrobrio, il marito ricorre al servizio di un uomo che accetta di sposare la donna ripudiata e ripudiarla a sua volta, senza consumazione del matrimonio, perché il primo marito possa riprendere sua moglie. Il marito di servizio è designato dal soprannome "capro di prestito". È su questo punto che Ibn-Taymiyyah (d. 1328) ha scritto il suo libro sulle astuzie. Respinge tale metodo e considera i due matrimoni come nulli. Importa poco qui che il matrimonio di comodo sia deciso tra i due uomini o contratto da parte del secondo marito per rendere servizio al primo, informando la donna della sua intenzione o a sua insaputa. I giuristi musulmani non considerano questo matrimonio nullo, ma semplicemente infame.

Per evitare di pagare l'imposta annuale, una persona può fare dono di una parte dei suoi beni al figlio un giorno prima della scadenza, affinché l'importo in suo possesso non sia tassabile.

Quando un debitore deve giurare che non ha il denaro per pagare i suoi debiti, può fare dono dei suoi beni al figlio e poi giurare, evitando così ogni menzogna.

Se qualcuno ha pagato un debito, ma non riesce a provare il pagamento, può ricorrere a testimoni falsi per provarlo. Può anche giurare che non ha mai contratto il debito.

Un debitore ha un debito con un creditore che dispone di una garanzia che nega: il debitore può negare il debito per indurre il creditore a riconoscere la garanzia.

Benché tali astuzie siano vili, secondo alcuni giuristi il fatto di ricorrervi non è in sé proibito. Si ritiene qui che quello che vi ricorra ha commesso un peccato per quanto riguarda il mezzo, ma non per quanto riguarda il fine. Queste astuzie sono state sviluppate sotto regimi oppressivi che imponevano imposte al di sopra della capacità della gente e non garantivano il rispetto dei diritti[1].

E) Astuzia vietata

Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) distingue tra tre categorie d'astuzie vietate:

– Astuzie in cui il mezzo utilizzato e lo scopo ricercato sono illeciti: se qualcuno uccide la suocera, risponde alla propria moglie dell'offesa. Per sfuggire alla legge del taglione, uccide anche sua moglie. Nel caso in cui avesse con questa un figlio minorenne, il padre non risponde di tale offesa al figlio minorenne. Un altro esempio: un musulmano non può sposare un'apostata. Dunque, per liberarsi dal marito basterebbe che la donna commettesse apostasia. Per impedire tale astuzia, l'art. 145 del Codice dello statuto personale kuwaitiano dice: "Se la donna apostata, il matrimonio non è sciolto". La memoria esplicativa relativa a questa disposizione dice:

[1] Ibn-Ibrahim: Al-hiyal al-fiqhiyyah, p. 125-126.

> Dei reclami hanno dimostrato che il diavolo rende bella la via dell'apostasia alla vista della donna musulmana che desidera rompere un legame coniugale che non la soddisfa. Pertanto, si è deciso che l'apostasia non conduce alla dissoluzione del matrimonio al fine di chiudere questa porta pericolosa, sia che la donna abbia commesso apostasia per astuzia o no[1].

– Astuzie di cui il mezzo è lecito, ma lo scopo ricercato è illecito: il diritto musulmano permette al viaggiatore di rompere il digiuno di Ramadan (la rottura del digiuno significa la possibilità di mangiare, bere e avere relazioni sessuali durante il giorno). Se qualcuno intraprende un viaggio nell'intenzione di rompere il digiuno, trae vantaggio da una dispensa legale ma con una cattiva intenzione.
– Astuzie il cui mezzo e lo scopo sono inizialmente leciti, ma utilizzati per uno scopo illecito: un uomo presta del denaro senza richiedere interessi, ma si accorda perché il debitore gli faccia un dono dopo il pagamento del credito.

4) Tecniche dell'astuzia

Dagli scritti dei giuristi musulmani si possono dedurre diverse tecniche utilizzate nelle astuzie. Queste tecniche sono considerate legali nella misura in cui non mirano a raggiungere un obiettivo illecito o servono a evitare un male.

A) Ricorso alle allusioni (*ma'arid*)

Questa tecnica trova la sua legittimità nel seguente versetto:

> Non sarete rimproverati se accennerete (*fima 'aradtum*) a una proposta di matrimonio, o se ne coltiverete segretamente l'intenzione. Allah sa che ben presto vi ricorderete di loro. Ma non proponete loro il libertinaggio: dite solo parole oneste (2:235).

Questo versetto permette di fare una promessa di matrimonio con allusioni nonostante la durata del ritiro imposto alla donna il cui marito è morto. Le allusioni possono essere fatte con l'impiego di formule condizionali come *la'alla*, *'asa* (forse). 'Umar (d. 644) avrebbe detto: "Attraverso le allusioni, c'è di che sfuggire alla menzogna".

Un uomo portò a Maometto l'assassino di suo fratello attaccato a una corda. Voleva ucciderlo in nome della legge del taglione. Maometto provò a negoziare la sua liberazione dietro il pagamento di una somma. Ma né l'assassino né la sua famiglia avevano i mezzi per pagare. Maometto permise allora all'uomo di prendere l'assassino con sé dicendo: "Se egli uccide, sarà come lui". Questa frase aveva un doppio senso: se lo uccide, sarà colpevole come lui, o se lo uccide, seguirà il suo istinto di vendetta. Così, quando l'uomo si rese conto del doppio senso, ebbe timore e finì col liberare l'assassino.

B) Dire una cosa pensando a un'altra

Maometto avrebbe detto a una vecchia donna che le vecchie non entrano in paradiso. Poiché ella era triste, egli le spiegò che la sua intenzione era di dirle che le donne che entrano in paradiso divengono giovani.

---

[1] Al-Kuwayt al-yom, no 1070, 23 juillet 1984, p. 68.

Un perseguitato da Al-Hajjaj (d. 714) raccomandava ai suoi interlocutori di rispondere a quest'ultimo: "Giuriamo su Dio che non sappiamo dove lui si trovi". E dentro voi stessi ditevi che, infatti, non sapete dove mi trovo seduto o in piedi. E quando qualcuno veniva a visitarlo si metteva a cavalcioni sui suoi vestiti e chiedeva alla sua serva di rispondere: "Il mio padrone è sulla sua cavalcatura". Questo poteva allora indurre in errore e voler dire che la persona cercata era partita in viaggio col suo cavallo. Le consigliava anche di battere in terra il piede e dire: "Il mio padrone non è qui", intendendo sotto il piede, ma ottenendo che la frase venisse compresa nel senso che lui non era nei dintorni.

Per descrivere questa situazione fu trovata una formula: "Comprare una parte della sua religione con l'altra parte". Anziché commettere un peccato con la menzogna si ricorre a un diversivo contrario alla religione che ha tuttavia una base etica garantita in una tradizione di Maometto o, meglio ancora, nel Corano.

C) Usare parole a sensi multipli

Una donna gelosa esige dal proprio marito che si accinge a partire di giurare che ogni *jariyah* (schiava) che avrebbe comprato prima del suo ritorno sarebbe stata liberata. Se lo scopo del marito fosse comprare una schiava, ma è obbligato a giurare quello che chiede la moglie, potrebbe farlo intendendo dentro di sé che si tratta di *jariyah* nel senso di *barca*. Il peccato del giuramento ricade su sua moglie, perché lei l'ha forzato ingiustamente.

Qualcuno è costretto a giurare che non deve un debito a un altro e che andrà nella *casa di Dio* se mente. Giura e assume l'impegno stabilendo che la "casa di Dio" in questione non è la Mecca – come nella concezione comune dell'espressione – ma una moschea qualunque.

D) Approfittare dell'ignoranza della legge

Un giovane andò presso Abu-Hanifah (d. 767) e gli disse che voleva sposare una donna, ma che i suoi genitori chiedevano una dote molto elevata. Abu-Hanifah gli disse di farne promessa. Una volta che ebbe concluso il matrimonio, i suoi genitori vennero a richiedere la dote. Abu-Hanifah raccomandò al giovane di fare finta – con la moglie – di partire per un lungo viaggio. La moglie e i suoi genitori ne ebbero una grande pena e andarono presso Abu-Hanifah, che disse loro che il marito aveva il diritto di farlo. Allora i genitori gli dissero che erano pronti a non richiedere la dote. Il giovane volle allora trarre vantaggio dalla situazione e insistette sperando che i genitori gli versassero del danaro. Abu-Hanifah lo minacciò di spiegare alla moglie che aveva un debito con qualcuno e che non sarebbe potuto partire prima che avesse pagato il debito. Il giovane rinunciò all'idea pregando Abu-Hanifah di non rivelare l'astuzia ai genitori della moglie.

E) Salvarsi del morso degli scorpioni

È una tecnica che mira a raggirare un'altra astuzia. Un astuto compra una casa e prende dei testimoni per il contratto di vendita. In seguito, va dalla sua famiglia per cercare il denaro e cede tutti i suoi beni al figlio o alla moglie perché il venditore non possa avere il prezzo concordato. Per evitare una situazione simile, il venditore può sia vendere la casa in presenza del governatore o portarlo con sé affinché arre-

sti l’acquirente o sequestri i suoi beni. L’acquirente astuto può dichiarare il suo fallimento e sfuggire alla persecuzione. Il venditore può allora annullare il contratto di vendita dichiarando che l’oggetto venduto era in realtà di proprietà della moglie o che l’ha venduto precedentemente a una persona di fiducia. Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) riconosce qui un’astuzia fraudolenta, ma è permesso ricorrervi quando si tratta d’opporre una frode a un’altra frode, non di nuocere. Il Corano non dice: "Ordirono una trama e Noi ne ordimmo un’altra senza che se ne accorgessero" (27:50)?

F) Mentir

Abbiamo visto che Maometto permette di mentire in tre casi: quando si tratta di riconciliare le persone, nella discussione tra coniugi e durante la guerra. Si ritiene che occorra evitare la menzogna se si può raggiungere un obiettivo lecito dicendo la verità. Ma se dicendo la verità non si raggiunge l’obiettivo lecito, la menzogna diventa permessa, anzi obbligatoria. A volte la menzogna è molto più meritevole della verità. Occorre dunque saper discernere tra la menzogna e lo scopo da raggiungere.

III. Dissimulazione (*taqiyyah*)

La dissimulazione è una forma d’astuzia molto diffusa in ogni società, ma di rado confessata. Esistono tuttavia gruppi che, essendo delle minoranze perseguitate, trasformano la dissimulazione in un dogma religioso e incitano i loro membri a ricorrervi. Ne abbiamo scelti due: gli sciiti gia’fariti e i drusi[1].

Al-Khomeini dice che la dissimulazione (*taqiyyah*) "consiste nel fatto che una persona dica una cosa contraria alla realtà o intraprenda un atto contrario alle norme del diritto musulmano per salvaguardare il suo sangue, il suo onore o i suoi beni"[2]. Un autore sciita la definisce come "il fatto di proteggersi dal pregiudizio altrui dichiarandosi d’accordo con ciò che dice o fa, contrariamente alla verità"[3]. Lo sceicco druso Abu-Khzam la definisce come "un comportamento preventivo che consiste nel conservare segreta l’essenza della fede e fare finta d’essere ciò che è accettato per evitare la persecuzione e il pericolo"[4].

1) Dissimulazione degli sciiti gia’fariti

A) Conflitto tra sunniti e sciiti circa la dissimulazione

I sunniti trattano gli sciiti da ipocriti perché ammettono la dissimulazione come un dogma religioso e vi ricorrono. Ora, dicono, l’ipocrisia è condannata dal Corano[5].

---

1 Sulla dissimulazione, v. in particolare: Al-Khumeini: Kashf al-asrar; Al-Khumeini: Al-makasib al-muharramah; Al-Ansari: Al-taqiyyah; Abu-Khzam: Islam al-muwahhidin; Sha’t: Al-shi’ah falsafah wa-tarikh; Al-taqiyyah fil-fikr al-islami; Fawzi: Mafhum al-taqiyyah; ‘Atawi: Al-taqiyyah; Al-Lankarani: Risalah fil-taqiyyah; Al-Khatib: Al-harakat al-batiniyyah; Yassyn: Al-’aqidah al-durziyyah; Yassyn: Bayn al-’aql wal-nabi; Aldeeb Abu-Sahlieh: Le secret entre droit et religion.

2 Al-Khumeini: Kashf al-asrar, p. 147.

3 Al-Ansari: Al-taqiyyah, p. 45.

4 Abu-Khzam: Islam al-muwahhidin, p. 208.

5 Il Corano parla spesso degli ipocriti; il capitolo 63 è interamente dedicato a loro.

Così, dopo aver citato i diversi detti invocati dagli sciiti per giustificare la dissimulazione[1], un autore saudita scrive:

> Questi detti incitano ad apparire contrariamente a ciò che una persona crede. E questo non è degno di un credente, ma degli ipocriti, di cui Dio dice: "Quando incontrano i credenti, dicono: Crediamo; ma quando sono soli con i loro demoni, dicono: Invero siamo dei vostri; non facciamo che burlarci di loro" (2:14). Dio descrive così gli ipocriti: "Le loro bocche non dicevano quello che celavano nel cuore. Ma Allah conosce bene quello che nascondevano" (3:167)[2].

Un autore egiziano scrive:

> La dissimulazione costituisce uno dei più importanti dogmi degli sciiti. Significa l'adulazione, l'ipocrisia e la menzogna. Permette loro d'apparire contrariamente a ciò che sono nel loro cuore inducendo in errore la gente semplice con le loro parole[3].

'Abd-al-Mun'im Al-Nimr, importante personalità religiosa egiziana, scrive:

> Gli sciiti praticano la dissimulazione per timore d'apparire differenti dagli altri, cosa che desterebbe l'attenzione su di loro. Ora, l'adozione di tale principio come modo di vita è qualcosa che disonora il gruppo che lo adotta, elimina tutta la fiducia al suo riguardo e lo classifica fra gli ipocriti. Gli imam della casa di Maometto sono liberi dagli insegnamenti degli sciiti. Si tratta in realtà di una banda che sale sull'albero nobile della casa di Maometto o si nasconde falsamente sotto la sua ombra per dividere l'islam e i musulmani[4].

I sunniti denunciano dunque la dissimulazione, respingono l'attribuzione che gli sciiti danno agli imam e li trattano da ipocriti[5]. Quest'ultima accusa è rifiutata dagli sciiti. Un libro sciita stabilisce le seguenti distinzioni tra l'ipocrisia e la dissimulazione:

– La dissimulazione consiste nel mantenere la fede nel cuore, pur dicendo l'opposto con la lingua per ragioni valide. L'ipocrisia è l'opposto: consiste nel mantenere la miscredenza nel cuore e nel pretendere la fede con la lingua.
– La dissimulazione non può avere luogo che in condizioni particolari, mentre l'ipocrisia è una malattia dal miscredente.
– Il Corano permette la dissimulazione, ma proibisce l'ipocrisia.
– La dissimulazione è una virtù, mentre l'ipocrisia è un difetto[6].

Occorre qui notare che lo sciita ritiene che la sua fede sia la sola buona, mentre quella dei sunniti sia falsa. Facendosi passare per sunnita lo sciita conserva la fede all'interno lasciando apparire soltanto l'errore; pratica dunque la dissimulazione e non l'ipocrisia. Il sunnita, invece, ritiene che lo sciita sia nell'errore e che la fede

---

1 V. questi detti in seguito sotto 4.C
2 Al-Jamili: Badhl al-majhud, vol. 2, p. 639.
3 Sha't: Al-shi'ah falsafah wa-tarikh, p. 219.
4 Al-Nimr: Al-shi'ah, notamment p. 131-132.
5 V. Sha't: Al-shi'ah falsafah wa-tarikh, p. 220.
6 Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, p. 122-128.

sunnita sia la sola buona. Di conseguenza, lo sciita che ricorre alla dissimulazione facendosi passare per sunnita è un ipocrita.

Per difendere il ricorso alla dissimulazione, gli sciiti avanzano le seguenti argomentazioni:

– La dissimulazione è utilizzata da ogni persona ragionevole e anche da qualsiasi animale per sfuggire a un pericolo che li minaccia e per garantire la propria sopravvivenza. Una persona che rifiuta di ricorrere alla dissimulazione dà prova di stupidità e fanatismo e si pone a un livello inferiore dell'animale.
– La dissimulazione è prevista dalle leggi rivelate prima di Maometto.
– La dissimulazione è prevista nel Corano e nella *Sunnah* di Maometto e degli imam. Colui che nega la dissimulazione disconosce la religione e diventa miscredente.
– I sunniti che rimproverano agli sciiti di ricorrere alla dissimulazione praticano anche loro la dissimulazione.

Di conseguenza, gli sciiti ritengono che i loro avversari li condannino a torto, e ciò per le ragioni seguenti:

– Ignoranza del senso della dissimulazione e incapacità di distinguerla dall'imbroglio.
– Cieca adozione delle posizioni degli autori classici ostili agli sciiti.
– Insistenza sulla dissimulazione vietata pur ignorando quella obbligatoria.
– Diffusione della menzogna contro gli sciiti.
– Sostegno materiale da parte d'alcuni ambienti che hanno legami con i nemici dei musulmani allo scopo di diffondere le menzogne e mantenere i propri poteri[1].

Gli sciiti aggiungono che se ricorrono alla dissimulazione non è colpa loro, ma colpa dei sunniti, che li hanno perseguitati attraverso la storia e li hanno spinti a dissimulare[2]. Inoltre, non hanno difficoltà a provare che la dissimulazione è prevista nei libri sunniti classici, anche se è trattata sotto il nome di costrizione, cosa che finisce per significare la stessa cosa[3]. Danno molti esempi:

– Il figlio di 'Umar dice: "Ho inteso un discorso d'Al-Hajjaj e alcuni dei suoi propositi non mi sono piaciuti. Volevo cambiare discorso, ma mi sono ricordato la parola del messaggero di Dio: Il credente non deve degradare la sua persona". Gli hanno chiesto: "Come è possibile ciò?"; ha risposto: "Caricandola di ciò che non può sopportare"[4].
– Al-Jassas (d. 981) dice: "Quello che rifiuta d'usare ciò che è permesso sta distruggendo se stesso secondo la maggioranza dei dotti"[5].

---

[1] Ibid., p. 122-128.
[2] 'Atawi: Al-taqiyyah, p. 94-95.
[3] V. Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, p. 129-158
[4] Al-Haythami: Kashf al-astar, vol. 4, p. 112.
[5] Al-Jassas: Ahkam al-Qur'an, vol. 1, p. 127.

- Al-Razi (d. 1209) dice: "La dissimulazione è permessa al credente fino al giorno della resurrezione perché ha il dovere d'allontanare il pericolo per quanto possibile"[1].
- Al-Ghazali (d. 1111) permette la menzogna per salvare un musulmano perseguitato da un ingiusto[2]. Nonostante ciò, dice che se si cade su un *batini*[3] e si pensa che egli pratichi la dissimulazione si ha il diritto d'ucciderlo, anche se si pente[4].
- Ibn-Qudamah (d. 1223) dice: "È vietato pregare dietro uno scismatico o un perverso, eccetto il venerdì o durante la festa. Tuttavia, se uno lo teme può pregare dietro lui per dissimulazione e in seguito ripetere la preghiera"[5].
- Al-Qurtubi (d. 1272) dice: "I dotti religiosi sono unanimi nel dire che quello che è forzato a diventare miscredente sotto la minaccia di morte non commette affatto un peccato"[6].
- Al-Shawkani (d. 1834) dice che quello che diventa miscredente sotto la minaccia di morte non commette affatto peccato se il suo cuore è calmo nella fede. Non sarà separato dalla moglie e non sarà condannato per miscredenza[7].

Si può dunque concludere che tanto gli sciiti quanto i sunniti conoscono la dissimulazione, ma che questi ultimi avevano meno bisogno di praticarla, essendo una maggioranza. Si rileverà qui che l'enciclopedia sunnita del diritto musulmano del Kuwait dedica un articolo alla dissimulazione[8].

B) Legittimazione del ricorso alla dissimulazione

Gli sciiti giustificano il ricorso alla dissimulazione con il fatto che è ammessa dalle leggi rivelate prima di Maometto, dal Corano, dalla *Sunnah* di Maometto e dei loro imam.

a) Dissimulazione nelle leggi rivelate prima di Maometto

Come segnalato altrove[9], le leggi rivelate prima di Maometto rimangono in vigore anche per i musulmani se non sono abrogate dal diritto musulmano. Ora, dicono gli sciiti, la dissimulazione è stata conosciuta e praticata dagli ebrei, secondo ciò che riporta il Corano. Così, Giacobbe raccomanda a Giuseppe di conservare segreti i suoi sogni per evitare le difficoltà:

> Quando Giuseppe disse al suo padre: "O padre mio, ho visto [in sogno] undici stelle il sole e la luna. Li ho visti prosternarsi davanti a me", disse: "O figlio mio, non raccontare questo sogno ai tuoi fratelli, ché certamente tramerebbero contro di te! In verità Satana è per l'uomo un nemico evidente (12:4-5).

Giuseppe ha trovato un'astuzia per trattenere suo fratello presso di sé:

---

1 Al-Razi: Al-tafsir al-kabir, vol, 8, p. 13.
2 Al-Ghazali: Ihya' 'ulum al-din, p. vol. 3, p. 137.
3 Batini è qualcuno che interpreta il Corano in modo esoterico; designa gli sciiti in generale.
4 Al-Ghazali: Fada'ih al-batiniyyah, p. 160.
5 Ibn-Qudamah: Al-mughni, vol. 2, p. 23-29.
6 Al-Qurtubi: Al-jami' li-ahkam al-Qur'an, vol. 10, p. 180.
7 Al-Shawkani: Fath al-qadir, vol. 3, p. 197.
8 Taqiyyah, in: Al-Mawsu'ah al-fiqhiyyah, vol. 13, p. 185-200.
9 V. parte II, capitolo V.

> Dopo che li ebbe riforniti, fece nascondere una coppa nei bagagli del suo fratello. Gridò un messo: "O voi della carovana, invero siete dei ladri!"... [Giuseppe] iniziò dai sacchi degli altri prima che da quello del suo fratello, e infine la trasse dai bagagli di questo ultimo. Suggerimmo Noi questa astuzia a Giuseppe, ché altrimenti non avrebbe potuto trattenere suo fratello nel rispetto della legge del re, a meno che Allah non l'avesse voluto. (12:70 e 76).

Abramo ha simulato la malattia per sfuggire all'adorazione degli idoli e per distruggerli:

> Gettò poi uno sguardo agli astri, e disse: "Sono malato". Gli voltarono le spalle e se ne andarono. Scivolò presso i loro dèi e disse: "Non mangiate dunque? Che avete, perché non parlate?". Poi li colpì con la mano destra. (37:88-93).

Un credente della famiglia del Faraone nascondeva la sua fede:

> Un credente che apparteneva alla famiglia di Faraone e che celava la sua fede, disse: "Uccidereste un uomo [solo] perché ha detto: "Allah è il mio Signore" e [nonostante sia] giunto a voi con prove provenienti dal vostro Signore? Se mente, la sua menzogna [ricadrà] su di lui; se invece è sincero, subirete parte di ciò di cui vi minaccia (40:28).

Il Corano dice, nella storia dei dormienti:

> Mandate uno di voi alla città con questo vostro denaro, ché cerchi il cibo più puro e ve ne porti per nutrirvi. Si comporti con gentilezza (*li-yatalattaf*) e faccia sì che nessuno si accorga di voi. Se s'impadronissero di voi vi lapiderebbero o vi riporterebbero alla loro religione e, in tal caso, non avreste alcun successo (18:19-20).

Un autore sciita contemporaneo dice che la dissimulazione era indispensabile per il successo dei profeti:

> La ragione principale dietro il successo dei movimenti di messaggeri e profeti è il loro ricorso alla dissimulazione, cioè, il lavoro nell'ombra. È il senso del detto dell'imam Al-Sadiq: "Senza la dissimulazione, Dio non sarebbe mai stato adorato". Ciò significa che senza la pratica della dissimulazione da parte dei profeti e dei messaggeri nella loro rivoluzione, i tiranni li avrebbero sterminati e messo fine ai loro messaggi, e quindi Dio non sarebbe mai stato adorato[1].

b) Dissimulazione nel Corano

Oltre ai versetti suddetti, che parlano della dissimulazione nei popoli precedenti, gli sciiti citano i seguenti versetti, che si riferiscono direttamente ai musulmani:

> I credenti non si alleino con i miscredenti, preferendoli ai fedeli. Chi fa ciò contraddice la religione d'Allah, a meno che temiate qualche male da parte loro (*illa an tattaqu minhum tuqat*). Allah vi mette in guardia nei Suoi Stessi confronti. Il divenire è verso Allah. Di': "Sia che nascondiate quello che avete nei cuori sia che lo manifestiate, Allah lo conosce. Egli conosce tutto quello che è nei cieli e sulla terra. Allah è onnipotente" (3:28-29).

[1] Fawzi: Mafhum al-taqiyyah, p. 17-18. Sulla dissimulazione nelle leggi rivelate prima di Maometto, v.: Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, p. 33-38: 'Atawi: Al-taqiyyah, p. 33-36.

È il solo versetto dove la dissimulazione è espressamente citata. Le fonti musulmane citano *taqiyyah* come variante del termine *tuqat*, utilizzato da questo versetto[1].

> Quanto a chi rinnega Allah dopo aver creduto - eccetto colui che ne sia costretto, mantenendo serenamente la fede in cuore - e a chi si lascia entrare in petto la miscredenza; su di loro è la collera d'Allah e avranno un castigo terribile (16:106).

Questo versetto laconico appartiene al primo periodo dell'islam. È stato rivelato a proposito di 'Ammar Ibn-Yasir di cui questa rivelazione ha calmato i rimorsi, rimorsi che venivano dal fatto che l'avevano forzato a venerare gli idoli e a insultare il Profeta.

> Non gettatevi da soli nella perdizione (2:195).

> Non ha posto nulla di gravoso nella religione (22:78).

Ora, si ricorre alla dissimulazione quando ci si trova nell'imbarazzo.

I versetti precedenti permettono il ricorso alla dissimulazione. Questa interpretazione è ammessa da parte dei commentatori sciiti e sunniti. Gli sciiti vi aggiungono i tre versetti seguenti, interpretati a modo loro per giustificare la dissimulazione:

> Essi sono coloro cui verrà data ricompensa doppia per la loro perseveranza, per aver respinto il male con il bene (28:54).

Questo versetto è inteso nel senso seguente:

> Essi sono coloro cui verrà data ricompensa doppia per la loro perseveranza nella dissimulazione, per avere risposto alla divulgazione con la dissimulazione.

Il Corano dice:

> Non sono certo uguali la cattiva [azione] e quella buona. Respingi quella con qualcosa che sia migliore: colui dal quale ti divideva l'inimicizia, diventerà un amico affettuoso (41:34).

Questo versetto è così interpretato:

> Non sono certo uguali la dissimulazione e la divulgazione. Respingi la divulgazione con la dissimulazione: colui dal quale ti divideva l'inimicizia, diventerà un amico affettuoso.

Il Corano dice:

> O uomini, vi abbiamo creato da un maschio e una femmina e abbiamo fatto di voi popoli e tribù, affinché vi conosceste a vicenda. Presso Allah, il più nobile di voi è colui che più Lo teme (*atqakum*). In verità Allah è sapiente, ben informato (49:13).

Il termine *atqakum* in questo versetto significa *il più pio*, ma gli sciiti lo intendono nel senso d'*il più dissimulatore*.

c) Dissimulazione nella *Sunnah* di Maometto

Gli sciiti dicono che Maometto ha fatto ricorso alla dissimulazione. Riportano questo suo detto: "Sollecitate l'aiuto della discrezione nel compimento dei vostri affa-

[1] 'Atawi: Al-taqiyyah, p. 24.

ri". Ha operato discretamente alla diffusione della sua missione durante i primi tre anni. Quando è diventato più sicuro di sé, ha ricevuto l'ordine di propagare la sua religione apertamente:

> O Messaggero, comunica quello che è sceso su di te da parte del tuo Signore. Ché se non lo facessi non assolveresti alla tua missione. Allah ti proteggerà dalla gente. Invero Allah non guida un popolo di miscredenti (5:67).
>
> Proclama con forza quello che ti è stato ordinato e rifuggi dagli associatori (15:94).

Nonostante questo versetto, Maometto non esitava a nascondere il suo pensiero per calmare i suoi avversari. Si riporta che qualcuno chiese a 'Ayshah di fare visita a Maometto. Questi disse a 'Ayshah: "È il peggiore della tribù", ma autorizzò il suo ingresso. Maometto gli parlò allora con condiscendenza. 'Ayshah si stupì del comportamento di Maometto. Questi gli spiegò: "Ebbene sì, 'Ayshah, il peggiore agli occhi di Dio è quello che la gente lascia tranquillo o ammansisce per evitare il male che può fare". Secondo un'altra tradizione, Maometto disse che occorre ammansire la gente vile e sopportare il suo cattivo carattere, facendo l'opposto di ciò che essa fa.

Il già citato 'Ammar Ibn-Yasir fu perseguitato dai politeisti finché non accettò di compiere la loro volontà e di disconoscere la sua fede. Fu detto a Maometto che 'Ammar era diventato miscredente. Maometto rispose: "No, 'Ammar è pieno di fede dalla testa ai piedi e la fede è mescolata alla sua carne e al suo sangue". 'Ammar venne verso Maometto piangendo. Maometto gli asciugò le lacrime dicendo: "Che hai dunque? Se ritornano da te, ripeti ciò che hai detto"[1].

Si riporta il seguente detto di Maometto: "Dio ha liberato la mia nazione dall'errore, dalla dimenticanza e da ciò a cui è forzata"[2].

d) Dissimulazione nella *Sunnah* degli imam sciiti

Gli sciiti riportano non meno di 300 detti riferiti ai loro imam per legittimare il ricorso alla dissimulazione come parte della religione, affermando che quello che non vi ricorre in caso di necessità dimostra ignoranza in materia religiosa. Ne citiamo qui alcuni:

> La dissimulazione fa parte della mia religione e della religione dei miei antenati. Quello che non ha dissimulazione non ha religione.
>
> Due uomini vennero fermati a Kufa e si chiese loro di disconoscere l'emiro dei credenti. Uno di loro lo fece e fu liberato, l'altro rifiutò e fu ucciso. Ja'far ha commentato: "Quello che ha disconosciuto l'emiro dei credenti conosce perfettamente la sua religione. Quanto a quello che ha rifiutato di farlo, aveva fretta d'andare in paradiso".

---

[1] Sulla dissimulazione nella pratica di Maometto e nei suoi detti, v. Al-taqiyyah fil-fikr al-islam, p. 46-69.

[2] Ibn-Hajar: Fath al-bari, vol. 5, p. 160-161.

> Se tu agisci con la dissimulazione, non potranno nulla contro di te. La dissimulazione sarà una fortezza per te e sarà una diga tra te e i nemici di Dio, che non potranno mai farvi breccia.
>
> Se dici che quello che abbandona la dissimulazione è come quello che abbandona la preghiera, allora dici la verità.
>
> La dissimulazione è il migliore degli atti del credente perché serve a salvaguardarlo e a salvaguardare i suoi fratelli dagli empii.
>
> La dissimulazione è stata autorizzata per salvaguardare il sangue. Ma se la dissimulazione arriva al sangue, non ha più ragione d'essere.
>
> L'utilizzo della dissimulazione in *dar al-taqiyyah* (terra di dissimulazione) è un dovere. Quello che giura mentendo per allontanare un'ingiustizia contro se stesso non commette spergiuro e quindi non deve offrire un sacrificio espiatorio.
>
> Proteggete la vostra religione e nascondetela con la dissimulazione, poiché non ha affatto religione quello che non ha dissimulazione. Siate fra la gente come le api fra gli uccelli. Se gli uccelli avessero saputo ciò che si trovava all'interno delle api, le avrebbero mangiate tutte.
>
> Nove decimi della religione appartengono alla dissimulazione. Quello che non ha dissimulazione non ha religione[1].

Un autore sciita interpreta questo ultimo detto nel senso seguente: nove decimi dell'umanità sono nell'errore e un decimo è nella verità. Per salvare la sua religione, occorre saper ammansire i nove decimi dell'umanità. Si basa qui sul Corano, che dice: "La maggior parte degli uomini non crederanno, nonostante il tuo ardente desiderio" (12:103); "In verità molti associati [in un affare] si fanno torto a vicenda, eccetto coloro che credono e compiono il bene, ma essi sono ben pochi!" (38:24)[2].

I sunniti contestano l'attribuzione di questi detti agli imam e ritengono che siano pura invenzione degli sciiti.

C) Condizioni del ricorso alla dissimulazione

Per ricorrere alla dissimulazione, occorre che siano soddisfatte le seguenti condizioni:

– Esistenza di una minaccia alla vita, all'integrità fisica, all'onore, ai beni o ai fratelli in religione. Un giurista ibadita dà l'esempio seguente: se un miscredente ti chiede d'affermare che egli è nella vera religione minacciandoti di morte, hai il diritto d'affermarlo con la tua lingua, ma rinnegandolo nel tuo cuore. Anche nel caso in cui ti minacci di prendere i tuoi beni, puoi farlo, se il bene che vorrebbe prendere causasse la tua morte o la morte della tua famiglia. Se, invece, ti minaccia di prigione o di prendere una parte dei tuoi beni, senza che ci sia un pericolo di morte, non hai il diritto d'affermarlo[3].

---

1 Questi detti sono ripresi da vari libri, in particolare Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, p. 70-92.
2 Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, p. 75-76.
3 Al-Sa'di: Qamus al-shari'ah, vol. 13, p. 139.

- Superiorità dell’avversario, quando questi è in grado d’attuare la minaccia. Importa poco a tale riguardo che questo avversario sia musulmano o no, della stessa comunità o no, in un paese musulmano o no.
- Non c’è altro mezzo che la dissimulazione per sfuggire al pericolo. Se, invece, si ha scelta tra vivere fra i miscredenti con la dissimulazione o cambiare paese conservando la propria fede, allora si deve scegliere quest’ultima soluzione (in virtù del versetto 4:99).
- Durante la trasgressione per necessità occorre avere l’intenzione d’utilizzare il permesso accordato da Dio. Gli atti nell’islam hanno merito soltanto con l’intenzione. Così, se avete fatto atto di miscredenza privando questo atto dell’intenzione della miscredenza, non rientrate nell’ipotesi di dissimulazione. Se, invece, vi compiacete a trasgredire la legge, commettete l’offesa di miscredenza, ai sensi del versetto 16:106: "Quanto [...] a chi si lascia entrare in petto la miscredenza; su di loro è la collera d’Allah e avranno un castigo terribile". Se è possibile ricorrere alla riserva mentale, occorre farlo. Così, se siete obbligati a insultare Maometto fatelo pensando a un altro Maometto.
- Non si può ricorrere alla dissimulazione se si tratta di nuocere agli altri, esponendoli alla morte, all’adulterio o all’espropriazione dei beni.
- La dissimulazione non deve riguardare un atto che è più grave della minaccia alla quale si cerca di sfuggire. Così, se qualcuno è costretto a commettere adulterio sotto la minaccia della privazione dei beni o a fare una falsa testimonianza contro un innocente minacciando di privarlo del suo lavoro, la persona costretta non ha il diritto d’agire.
- Occorre che la dissimulazione serva a sfuggire alla minaccia. Se non permette d’evitare il pericolo non è permesso ricorrervi, perché è inutile. Così, se qualcuno è costretto in prigione a commettere apostasia senza nessuna possibilità di fuga, allora la dissimulazione non è permessa.

D) Mezzi di dissimulazione

La dissimulazione può manifestarsi sia con la parola, sia con gli atti. Al-Tabari (d. 923) non permette che il ricorso alla parola. Così, se c’è minaccia di morte, si può dichiarare di non essere musulmani, ma non si può mangiare la carne di un animale morto o la carne di maiale, o bere vino per dissimulare la propria fede. I giuristi musulmani ritengono che una tale interpretazione restrittiva non corrisponda ai termini generali dei versetti 3:28-29[1]. Secondo loro si può fare per dissimulazione ciò che è permesso fare per necessità. Dunque, il Corano permette di mangiare la carne di un animale morto o la carne di maiale per necessità[2].

La dissimulazione può portare a un atto d’alleanza per timore della vita o per timore che l’astensione produca un male maggiore.

Un libro sciita contemporaneo sulla dissimulazione spiega che questa può consistere nel mascherarsi da venditore ambulante per passare inosservato o nell’occupare

---

1 Hammud: Al-fawa’id al-bahiyyah, p. 346-347.
2 Al-Sa’di: Qamus al-shari’ah, vol. 13, p. 160.

una funzione nel governo nemico per trasmettere informazioni e servire meglio la causa della propria religione. Dà a tale riguardo l'esempio di 'Ali Ibn-Yaqtin, al quale l'imam Al-Kadhim (d. 799) aveva dato l'ordine d'avvicinarsi al potere abbasside fino a occupare una funzione simile a quella del primo ministro presso il califfo Harun Al-Rashid (d. 809). Per dissimulare meglio la sua appartenenza religiosa, l'imam gli aveva indicato di fare le sue abluzioni alla maniera dei sunniti[1].

Per sfuggire al pericolo, vari mezzi di dissimulazione sono stati trovati al fine di salvaguardare la libertà d'espressione.

Si ricorre soprattutto a uno stile narrativo pittoresco. È il caso dei libri in cui i personaggi sono animali ai quali i loro autori, conosciuti o sconosciuti, fanno dire delle opinioni contrarie all'ortodossia e alle autorità. Si citerà qui in particolare il libro *Kalilah wa-Dimnah* d'Ibn-al-Muqaffa' (d. 756), il quale, come funzionario di Stato, doveva convertirsi all'islam, ma dissimulava la sua religione manichea e frequentava i circoli dei letterati e degli spiriti belli, dai costumi liberi e sospetti di *zandaqah* (simulazione dell'appartenenza all'islam). È probabilmente in questo che occorre vedere la ragione della sua condanna a morte con un supplizio tremendo. Il libro in questione è una traduzione o un adattamento arabo di favole dell'India riprodotte in lingua persiana. Il suo stile narrativo si trova in un processo intentato dagli animali contro gli umani, raccontato dal famoso libro anonimo *Rasa'il ikhwan al-safa wa-khillan al-wafa* (Epistole di fratelli sinceri e degli amici onesti)[2].

Un'altra forma di dissimulazione consiste nel forgiare una terminologia inaccessibile ai non iniziati. Questo è particolarmente presente presso i drusi (di cui parleremo in seguito), per i quali le parole perdono il loro senso abituale e acquisiscono un significato introvabile nei dizionari della lingua araba[3]. Occorre infine aggiungere lo sviluppo della crittografia, di cui gli arabi furono probabilmente gli inventori. Il primo testo su questo argomento è attribuito al linguista Al-Khalil Ibn-Ahmad Al-Farhidi (d. 786) e il più vecchio trattato di cui disponiamo è quello del filosofo Ya'kub Ibn-Ishaq Al-Kindi (d. 873)[4].

E) Qualificazione della dissimulazione

Abbiamo detto che gli atti sono classificati in cinque categorie: obbligatori, preferibili, permessi, vietati o riprovevoli, secondo il caso. È lo stesso per la dissimulazione[5].

a) Caso in cui la dissimulazione è obbligatoria

La dissimulazione è obbligatoria se è il solo mezzo per impedire la realizzazione di un danno grave contro la vita della persona costretta, il suo onore, i suoi beni o i

---

1 Fawzi: Mafhum al-taqiyyah, p. 90-93.

2 Rasa'il ikhwan al-safa, vol. 2, p. 203-377.

3 L'editore di Rasa'al-hikmah (libro sacro dei drusi) dà un elenco breve dei termini che questo libro utilizza e il loro senso (Rasa'il al-hikmah, p. 20-24). V. su questo mezzo di camuffamento: Yassyn: Bayn al-'aql wal-nabi, p. 299-309; Ibn-Khzam: Islam al-muwahhidin, p. 157-162; Ibn-Sirin, p. 355-390.

4 In arabo "crittografia" si dice: ta'miyah (rendere un testo cieco). Il trattato d'Al-Kindi e altri due trattati su questo argomento sono riportati in: Marayati: 'Ilm al-ta'miyah.

5 Oltre alle citazioni indicate nelle note che seguono, v.: Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, p. 93-108.

suoi fratelli credenti, a condizione che ciò non conduca a seminare la perversione nella religione o nella società.

b) Caso in cui la dissimulazione è preferibile

Si tratta dei casi dove il danno può avere luogo in futuro. Così, è preferibile ammansire la gente e allinearsi sulle sue posizioni. Se non si procede in tal modo, i rapporti con le persone possono condurre all'inimicizia e al danno ulteriore. Si cita, fra i mezzi per ammansire tramite la dissimulazione: mescolarsi agli avversari, rendere visita ai loro malati, partecipare ai loro funerali, pregare nelle loro moschee o fare appello alla preghiera per loro sul minareto[1].

c) Caso in cui la dissimulazione è permessa

Si tratta dei casi in cui la dissimulazione e la divulgazione hanno uguale valore. Così, se una persona è minacciata di morte a causa della sua fede, può sia ricorrere alla dissimulazione per salvare la sua vita, sia scegliere il martirio per rafforzare l'islam. Si precisa che questa è una persona come tutte le altre, che non serve da modello agli altri musulmani. Se, invece, si tratta di persone che servono da modelli, queste devono allora scegliere la morte, perché quello che è permesso al credente comune non lo è ai modelli. Tuttavia, se è maggiore l'interesse a rimanere in vita per servire l'islam rispetto a morire per l'islam, essi devono allora soppesare gli interessi in questione e agire di conseguenza[2].

d) Caso in cui la dissimulazione è vietata

Si tratta dei casi in cui la dissimulazione può condurre a un grave danno e il suo abbandono a un grande vantaggio. Tra i casi in cui la dissimulazione è vietata si citano:

– Dissimulazione che mette in pericolo la vita altrui: è vietato ricorrere alla dissimulazione se ne risulta un danno ingiusto alla vita di un credente. Poiché il sangue dei credenti è uguale per tutti, un credente non può ricorrere alla dissimulazione per salvare la propria vita e allo stesso tempo causare la perdita della vita di un altro, anche se quest'ultimo acconsente a morire[3].
– Dissimulazione nell'adulterio: se qualcuno è costretto a commettere adulterio con una donna sotto minaccia di morte, non deve farlo, perché ciò costituisce un'ingiustizia nei confronti della donna, anche se quest'ultima è consenziente. Se, invece, la donna è forzata a commettere adulterio sotto la minaccia di morte, può farlo, perché non può agire diversamente[4].
– Dissimulazione nella *fatwa*: è vietato dare una *fatwa* per dissimulazione. In particolare, quando quello che la emette è una guida per i credenti ed è poi nell'impossibilità di ritornare sulla sua *fatwa* per modificarla. In tal caso rimarrebbe un riferimento errato per le persone. È accaduto che dei responsabili sciiti abbiano dato *fatwa* per soddisfare dei dirigenti che li minacciavano, pur informando i loro seguaci che la *fatwa* in questione era una dissimulazione. Questo

[1] Al-Ansari: Al-taqiyyah, p. 46 e 49.
[2] Ibid., p. 46.
[3] Al-Sa'di: Qamus al-shari'ah, vol. 13, p. 140-141.
[4] Ibid., p. 141.

rende necessario l’esame delle *fatwa* emesse dagli imam per sapere quali sono da seguire e quali da respingere perché emesse per dissimulazione.

– Dissimulazione nei giudizi: un giudice può essere portato a dare un giudizio contrario alla legge religiosa, per sfuggire a una minaccia. Se questo giudizio consiste nel mettere a morte un musulmano innocente o nell’arrecargli pregiudizio, il giudice non può ricorrere alla dissimulazione. Deve assumere la sua decisione, anche se è esposto alla morte. Il Corano indica, a questo riguardo, che colui che giudica contrariamente al Corano è un miscredente (5:44, 50, 52).

– Dissimulazione che conduce alla perversità della religione o della società: non si può ricorrere alla dissimulazione se ciò può condurre a distruggere la religione e seminare la perversione nella società. Khomeini dà come esempio il fatto di distruggere tutte le copie del Corano, d’interpretarlo in modo contrario alla religione per indurre la gente in errore o di distruggere la Kaaba e altri luoghi sacri importanti. Infatti, la dissimulazione è fatta per salvaguardare la religione e non per danneggiarla[1]. È lo stesso per i principi essenziali dell’islam[2]. Di fronte allo Shah, Khomeini ha ritenuto che il ricorso alla dissimulazione è illecito per i dotti religiosi, mentre sarebbe permesso ad altri, perché mette in pericolo la religione e costituisce una complicità con i nemici dell’islam[3]. Secondo lui, la dissimulazione al riguardo dei dirigenti politici può avere luogo soltanto se porta a una vera vittoria dell’islam[4].

– Dissimulazione non necessaria: non è permesso ricorrere alla dissimulazione se non c’è necessità. Se la minaccia scompare, la dissimulazione diventa inutile. È lo stesso se è possibile liberarsi dalla minaccia con un’astuzia.

– Dissimulazione con il consumo del vino: alcuni testi sciiti proibiscono di consumare vino per dissimulazione. Tuttavia, si ritiene che tale dissimulazione sia permessa in caso di minaccia di morte.

– Dissimulazione che supera il necessario: se sei minacciato di morte nel caso in cui non consumi maiale, non dovresti consumarne più di ciò che ti costringono a fare.

– Dissimulazione nella fedeltà all’imam: si riporta un detto di ‘Ali (d. 661) che dice: "Sarete chiamati a insultarmi. Se temete per la vostra vita, fatelo. Ma se vi chiedono di disfarvi della fedeltà verso di me, allora tendete i vostri colli". Si ritiene che qui non ci sia l’obbligo d’insultare, ma semplicemente il permesso di farlo.

e) Caso in cui la dissimulazione è riprovata

Sono i casi in cui è preferibile ricorrere alla dissimulazione, ma senza che ci sia una minaccia immediata o ulteriore. In questi casi, si ritiene che sia preferibile sop-

1 Al-Khumeini: Al-makasib al-muharramah, vol. 2, p. 147.
2 Khomeini: A clarification of questions, no 2792.
3 Al-Huwaydi: Iran min al-dakhir, p. 46-47.
4 Al-Khumeini: Al-hukumah al-islamiyyah, p. 142.

portare il danno piuttosto che ricorrere alla dissimulazione, per evitare di creare una confusione nello spirito dei fedeli sciiti[1].

F) Importanza della dissimulazione

Un libro sciita contemporaneo dice che la dissimulazione è un elemento costitutivo della religione per le ragioni seguenti:

– Permette di salvaguardare la persona, i beni e la comunità. Si considera come un'elemosina verso gli altri. Si dice a tale riguardo: "Ammansire i nemici di Dio è fra le migliori delle elemosine verso sé e verso i fratelli".
– Permette di resistere al nemico. Viene qualificata come schermo dei credenti. Non si tratta di disfattismo o di codardia. Ci si ritira per rafforzarsi di più. Così, qualcuno può dichiararsi miscredente per salvare la propria vita e in seguito raggiungere la sua comunità per combattere nel suo seno. È dunque un mezzo per rafforzare la religione.
– Permette di mantenere l'unità dei musulmani con il buon contatto, mescolandosi gli uni agli altri. Si assisterà ai funerali, si visiteranno i malati e si parteciperà ai culti comuni per dissimulazione e così si eviteranno le divisioni e gli odi. Si può, in questo modo, trasformare un nemico in un amico.
– Permette di chiamare alla fede. È un'applicazione del versetto: "Chiama al sentiero del tuo Signore con la saggezza e la buona parola e discuti con loro nella maniera migliore" (16:125) e del versetto: "Stringemmo il patto con i Figli d'Israele [...] userete buone parole con la gente" (2:83).
– Permette d'applicare il dovere d'ordinare il bene e proibire il male: se adottate una posizione aggressiva nei rapporti con chi è diverso da voi, rischiate d'indebolire le fila dei musulmani: questo è un male. Se invece ammansite la gente, potete salvare dei musulmani: questo è un bene. Per questo, gli autori delle raccolte classificano i detti sulla dissimulazione sotto la dizione "ordinare il bene e proibire il male".
– Costituisce un'obbedienza a Dio, che dice: "Respingi il male con ciò che è migliore" (23:96).
– È meritoria. Fatimah dice: "Sorridere al credente fa guadagnare il paradiso; e sorridere di fronte al nemico protegge dal fuoco dell'inferno". ‘Ali dice: "Noi sorridiamo di fronte ad alcune persone, pur maledicendole nel nostro cuore. Sono i nemici di Dio che temiamo per salvaguardare i nostri fratelli e noi stessi"[2].

G) Dissimulazione e resistenza per la propagazione della fede

Il diritto musulmano prescrive al musulmano la diffusione della fede e la modifica di una situazione ingiusta, anche con lo *Jihad*, a rischio della propria vita. Se uno sciita si fa passare per sunnita o per cristiano per sfuggire a un pericolo, non fallirà al suo dovere? Non dà prova di codardia?

---

1 Al-Ansari: Al-taqiyyah, p. 48.
2 Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, p. 111-121.

I giuristi musulmani ritengono che la propagazione della fede e il ristabilimento della giustizia possano essere realizzati a tre livelli: sia con la mano (con l'atto), sia con la lingua (con la parola), sia col cuore, dissociandosi dalla miscredenza e dall'ingiustizia.

L'atteggiamento preferibile è restare fermi e fedeli a se stessi e affrontare il pericolo. Molti versetti e tradizioni affermano questa posizione. Così, il Corano riporta la posizione della gente dell'Ukhdud che ha subito stoicamente la prova del fuoco (85:4-8). Altrove, il Corano afferma che non c'è fede senza prova:

> Gli uomini credono che li si lascerà dire: "Noi crediamo" senza metterli alla prova? Già mettemmo alla prova coloro che li precedettero. Allah conosce perfettamente coloro che dicono la verità e conosce perfettamente i bugiardi (29:2-3).

Devono essere aggiunti numerosi versetti che incitano alla guerra difensiva, o offensiva. D'altra parte, Maometto dice: "Non associare nulla a Dio, anche se sei ucciso o bruciato".

Il Corano tuttavia non spinge alla temerità:

> Siate generosi sul sentiero d'Allah, non gettatevi da soli nella perdizione, e fate il bene, Allah ama coloro che compiono il bene (2:195).

Gli sciiti ritengono che il ricorso alla dissimulazione possa essere nell'interesse della comunità, perché permette di salvare delle vite ed evitare delle persecuzioni che mettono in pericolo l'esistenza della comunità. Si cita a tale riguardo la storia di Fatimah che rimprovera a 'Ali d'essere passivo. Egli le rispose: "Vuoi che questa religione scompaia dal mondo?" Disse: "No". Replicò: "È ciò che rischia di succedere"[1].

2) Dissimulazione della dottrina dei gruppi esoterici

A) Attitudine a comprendere

Il Corano dice:

> Quando Allah accettò il patto di quelli cui era stata data la Scrittura [disse loro]: "Lo esporrete alle genti, senza nascondere nulla. Invece se lo gettarono dietro le spalle e lo vendettero per un vile prezzo". Che cattivo affare hanno fatto! (3:187).

Il Corano maledice coloro che dissimulano l'insegnamento che hanno ricevuto:

> Coloro che dissimulano i segni e le direttive che Noi abbiamo rivelato, dopo che nel Libro chiaramente li esponemmo agli uomini... ebbene, ecco coloro che Allah ha maledetto e che tutti maledicono (2:159).

I giuristi musulmani qualificano come grande peccato il fatto d'accaparrare la conoscenza e di rifiutare di dividerla con gli altri. Tuttavia, ritengono che le norme religiose esigano una certa attitudine intellettuale per essere comprese.

In materia di legge religiosa, Ibn-Rushd (Averroè, m. 1198) classifica le persone in tre classi:

---

[1] 'Atawi: Al-taqiyyah, p. 99.

- Una classe di persone che in nessun modo possono essere uomini d'interpretazione; sono le persone che hanno accesso soltanto alle argomentazioni oratorie e che costituiscono la grande massa.
- Una seconda classe è quella degli uomini d'interpretazione dialettica; sono i dialettici per sola natura o per natura e per pratica.
- Una terza classe è quella degli uomini d'interpretazione certa; sono gli uomini d'interpretazione per natura e per arte, voglio dire l'arte della filosofia. Questa interpretazione non deve essere esposta agli uomini di dialettica e a maggior ragione alla massa.

Ibn-Rushd ritiene che l'insegnamento religioso debba essere adattato al livello dell'interlocutore:

> L'esposizione di una di queste interpretazioni a qualcuno che non vi è atto, soprattutto le interpretazioni dimostrative, più distanti dalle conoscenze comuni, conduce alla miscredenza (*kufr*) quello a cui è fatta e quello che la fa. Ne risulta che le interpretazioni vere non devono essere trattate nei libri destinati al grande pubblico, a maggior ragione quelle false[1].

Ibn-Rushd cita qui il versetto:

> Chiama al sentiero del tuo Signore con la saggezza e la buona parola e discuti con loro nella maniera migliore (16:125).

È dunque un dovere tenere segreti alcuni insegnamenti religiosi ad alcune categorie di persone per non creare confusione nel loro spirito. Certamente, i libri religiosi sono a disposizione di tutti e circolano liberamente, almeno oggi, ma il pubblico in generale ha altre preoccupazioni che leggere i trattati. Così, si opera una selezione naturale nell'accesso all'informazione. Basta dunque non rivelare l'informazione oralmente in una discussione con un pubblico non iniziato. Esistono tuttavia correnti esoteriche che proibiscono l'accesso materiale agli insegnamenti religiosi.

B) Correnti esoteriche

Ci sono sempre stati nella storia, anche in quella del mondo musulmano, dei gruppi esoterici che riservano i loro insegnamenti religiosi e filosofici a gruppi ristretti d'iniziati. Gli autori musulmani li classificano sotto il nome collettivo di *batini*, cioè coloro che interpretano in modo esoterico il Corano ricorrendo al senso nascosto, termine ripreso dai seguenti versetti:

> Glorifica Allah ciò che è nei cieli e nella terra. Egli è l'Eccelso, il Saggio. Appartiene a Lui la sovranità dei cieli e della terra, dà vita e dà morte, Egli è l'Onnipotente. Egli è il Primo e l'Ultimo, il Palese (*dhahir*) e l'Occulto (*batin*), Egli è l'Onnisciente (57:1-3).

A partire da questi versetti, le correnti esoteriche musulmane hanno cercato di capire il Corano non nel senso comune, ma in un senso allegorico, come avevano fatto prima di loro alcuni ebrei nella loro interpretazione della Bibbia. Si citano, come esempio, le interpretazioni di Filone (d. 54), riprese dai padri della Chiesa e

[1] Ibn-Rochd: Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie, p. 25-29.

dai cabalisti. Gli autori sunniti affermano che è ‘Abd-Allah Ibn-Saba (d. v. 662)[1], rabbino yemenita convertito all’islam, ad aver introdotto questo stile d’interpretazione presso i musulmani, allo scopo di dividerli e di fomentare disordini. Con questa interpretazione si assegnarono all’imam ‘Ali (d. 661), genero di Maometto, e ai suoi successori dei poteri sovrannaturali e l’infallibilità, o una parte di divino per alcuni. Quando ‘Ali morì assassinato, Ibn-Saba sostenne che questi era sempre vivo e che sarebbe ritornato alla fine dei tempi per ristabilire la giustizia sulla terra[2]. La concezione dell’infallibilità dell’imam e quella dell’imam nascosto sono sostenute dagli sciiti gia’fariti, gli isma’iliti, i drusi, i nusairiti e altri gruppi. E sono questi gruppi che hanno sviluppato la nozione di "dissimulazione" nei comportamenti individuali di cui abbiamo prima parlato; inoltre, hanno dissimulato una parte della loro dottrina, la cui totalità è rivelata soltanto a una certa élite.

Gli autori sunniti classici e contemporanei ritengono che gli sciiti gia’fariti ricorrano alla dissimulazione della loro dottrina nell’obiettivo ultimo di distruggere l’islam. La non divulgazione della dottrina sembra essere stata osservata dagli sciiti nel passato, come conferma questo detto sciita: "Appartenete a una religione: quello che conserva il suo segreto è nobilitato da Dio e quello che lo rivela è degradato da Dio"[3]. Ma oggi gli autori sciiti negano categoricamente ciò, avanzando l’argomentazione che nessuna comunità ha scritto ciò sulla sua dottrina e che i loro libri sono a disposizione di tutti e ovunque, senza alcuna distinzione[4]. Occorre tuttavia notare che i sunniti ignorano i libri sciiti, di rado disponibili nei loro paesi, come l’Egitto, dove gli sciiti non sono i benvenuti[5]. E quando i sunniti scoprono questi libri gridano allo scandalo. Basta a tale riguardo leggere il libro di ‘Abd-al-Mun’im Al-Nimr: *Al-shi’ah, al-mahdi, al-duruz: tarikh wa-watha’iq*. Certamente questi libri contengono degli elementi sorprendenti, per non dire di più, ma se i sunniti li ignorano, almeno ad oggi, non è colpa degli sciiti.

Gli sciiti gia’fariti praticano la dissimulazione sul piano individuale ma, almeno attualmente, non dissimulano la loro dottrina. Tuttavia, questo non è il caso d’altri gruppi derivati dallo sciismo, in particolare i drusi, che praticano entrambi i tipi di dissimulazione.

C) Dissimulazione dei drusi

a) Dissimulazione della dottrina

Abbiamo più volte parlato della dottrina dei drusi, considerati dai musulmani come apostati[6]. Non c’è dunque da stupirsi se i drusi raccomandino la dissimulazione tanto sul piano dell’atteggiamento individuale quanto su quello della diffusione della loro dottrina. Le loro autorità rifiutano di pubblicare le loro fonti religiose, copiate a mano, o di rivelare completamente la loro dottrina nonostante l’insistenza dei drusi della diaspora, che desiderano trasmettere la loro religione ai figli. Tutta-

---

1 Su questo personaggio e il suo movimento, v.: Saqr: Al-saba’iyyah.

2 Al-Khatib: Al-harakat al-batiniyyah, p. 20-23.

3 Al-Lankarani: Risalah fil-taqiyyah, p. 22.

4 Hammud: Al-fawa’id al-bahiyyah, vol. 2, p. 341.

5 V. http://www.14masom.com/leqaa/47/47.htm.

6 V. parte I, capitolo II.III.4.

via, una parte dei loro libri sacri fu presa da Ibrahim Pacha (d. 1848) nel XIX secolo, durante la conquista delle loro regioni montagnose in Siria e, in seguito, fu trasferita nelle biblioteche occidentali[1]. D'altra parte, i loro avversari hanno proceduto alla pubblicazione dattilografata di *Rasa'il al-hikmah* (Epistole della saggezza), libro composto da 111 epistole che costituiscono il libro sacro dei drusi. Tuttavia, quando questi si confrontano con tali documenti, li negano e ne prendono le distanze. Proibiscono ai loro membri di scrivere sulla loro religione. Coloro che lo fanno con l'autorizzazione delle autorità religiose non osano confessarlo e ricorrono alla dissimulazione a loro volta[2]. Lo sceicco druso Abu-Khzam riconosce tuttavia che la comprensione della dottrina drusa passa necessariamente per *Rasa'il al-hikmah*[3], pur aggiungendo che questo testo ha subito alterazioni e falsificazioni nel corso della storia[4].

Fra i documenti drusi, esiste un piccolo libro in forma di domande e risposte intitolato Catechesi drusa, probabilmente del XVI secolo, che secondo il suo editore Anwar Yassyn (pseudonimo) si trova in ogni villaggio o in ogni casa drusa[5]. Benché destinato al pubblico druso, questo catechismo contiene elementi interessanti sulla dissimulazione di questa comunità, elementi confermati da *Rasa'il al-hikmah*. Citiamo qui gli elementi più pertinenti, senza commento[6]:

> 30 – Domanda: Perché neghiamo gli altri libri, quando ci interrogano?
>
> Risposta: Sappi che poiché noi dobbiamo nasconderci sotto il velo della religione musulmana ci occorre riconoscere il libro di Maometto, benché sia per noi perfettamente lecito negarlo. Recitiamo, ad esempio, le preghiere funerarie soltanto per finta, perché la religione musulmana esige ciò.
>
> 102 – Domanda: Perché Hamza ci ha raccomandato di nascondere la saggezza e di non rivelarla?
>
> Risposta: Perché contiene i segreti e le promesse del nostro signore Al-Hakim. Non occorre rivelarla a nessuno, poiché contiene la salvezza per le anime e la vita per gli spiriti.
>
> 103 – Domanda: Saremmo forse avari, e non vogliamo che tutti siano salvati?
>
> Risposta: Questa non è avarizia, perché l'appello è terminato e la porta chiusa. Quello che ha rifiutato di credere non crederà più, e quello che voleva credere ha creduto.
>
> 111 – Domanda: Come occorre comportarsi con i cristiani e con i musulmani?
>
> Risposta: Nella promessa che si deve scrivere come professione di fede abbiamo assunto l'impegno di dire: "Adoriamo soltanto il nostro signore". Questo nel fondo del nostro cuore e tra i nostri fratelli, gli Unitari. Quanto all'esterno e con

[1] Elenco di queste biblioteche in: Yassyn: Bayn al-'aql wal-nabi, p. 22-23.
[2] Al-Khatib: Al-harakat al-batiniyyah, p. 293-301.
[3] Abu-Khzam: Islam al-muwahhidin, p. 79-80.
[4] Ibid., p. 83-86.
[5] Catéchisme des druzes, p. 3-4.
[6] Riprendiamo questi passaggi dalla traduzione francese: Catéchisme des druzes, procedendo ad alcune modifiche nella trascrizione dei nomi.

i politeisti, occorre rifarci a quello che ha detto nostro signore: "Conservatemi nei vostri cuori". E ci ha dato un esempio: quando qualcuno si veste di un abito bianco o nero, o rosso o verde, il suo corpo resta lo stesso, che sia sano o malato. Questo abito non vi fa nulla; non cambia il corpo. Ciò significa che le altre religioni sono come l'abito e la vostra come il corpo. Rivestitevi di ciò che vi sembra adatto e, mostrandovi agli altri, fate finta d'essere della religione che vi piace e che vorrete.

112 – Domanda: E se siamo invitati a partecipare alla preghiera di queste religioni, è permesso pregare con loro?

Risposta: Quale che sia la confessione, non c'è nulla di male a fare finta, a condizione che non sia nel fondo del cuore. Partecipate con loro per quanto lo volete, ma "conservatemi nei vostri cuori".

13 – Domanda: Come possiamo, con i musulmani, riconoscere Maometto e testimoniare che è il migliore di tutte le creature e di tutti i profeti? E questo Maometto, è realmente Profeta?

Risposta: Questo Maometto è d'origine araba di Quraysh. Suo padre si chiamava 'Abd-Allah. Aveva una figlia di nome Fatimah sposata a 'Ali Ibn Abu-Talib. Esteriormente, lo riconosciamo come Profeta, soltanto per spirito di compiacenza, per la sua nazione. Quanto al fondo del nostro pensiero, testimoniamo che è scimmia, demone e figlio adulterino, perché ha reso lecito ciò che non lo è e ha commesso ogni sorta di vizio, ha reso lecito per se stesso avere tutte le donne e ha permesso l'adulterio e la fornicazione. Nel suo Corano, dice alla nazione: "Certamente, la credente è migliore della miscredente e il credente è migliore del miscredente" (2:221). Da qui appare che ha reso legale il matrimonio pubblico tra uomini, e tra uomo e donna. Il nostro Signore l'ha maledetto in tutti i cicli. Il credente unitario deve soltanto prendere nota di questa cosa senza approvarla in nulla.

114 – Domanda: Come deve essere la nostra conversazione con la gente di un'altra confessione? Ci è permesso camminare con loro?

Risposta: Il nostro signore Hamza ha ordinato di nascondere la religione il più possibile. Dove ci sono cristiani, siate con loro, e se i musulmani vincono, siate musulmani, perché il nostro signore ci ha ordinato: "Qualsiasi confessione trionfi seguitela e conservatemi nei vostri cuori".

115 – Domanda: Perché esultiamo dinanzi ai musulmani e celebriamo il figlio della scimmia, il demone e figlio adulterino, e diciamo: "Non c'è altro dio che Dio, e Maometto è il suo Profeta?"

Risposta: Esultiamo dinanzi ai rinnegati ipocriti dicendo: "Non c'è altro dio che Dio, e Maometto è il suo Profeta", per spirito di compiacenza e per nasconderci, ma noi celebriamo, con ciò soltanto Muhammad figlio di Baha-al-Din Al-Muqtana.

117 – Domanda: E il Messia falso dei cristiani, come collaborare con la gente della sua nazione?

Risposta: Esteriormente, come ci è stato raccomandato dal nostro signore. Ma internamente diciamo dinanzi alla nazione cristiana: "Per il Cristo dei cristiani". Crederanno che prendiamo a testimone il loro falso Messia. Ma effettivamente, i nostri propositi provengono dal nostro signore Salman Al-Farsi.

119 – Domanda: Che dire dei Metwali sciiti nazione di ‘Ali? Questo ultimo è sì o no, Profeta?

Risposta: No, non è Profeta. Ma questo ‘Ali è dissoluto; è maledetto nella sua nazione stessa. Non può essere Profeta.

121 – Domanda: E Mosè, figlio di ‘Amran, lo riconosciamo come Profeta? È sì o no, Profeta?

Risposta: È un uomo molto intelligente e di buon senso. Ha diretto intelligentemente la sua nazione perché egli obbediva alle parole del nostro signore e scriveva quello che gli era dettato da parte sua. Comprendeva ciò che è scritto da noi e ci credeva. La sua nazione era obbediente al nostro signore. Tuttavia, non era Profeta e non era affatto destinato alla profezia. È permesso maledire la sua nazione meno che le altre.

La catechesi si conclude con una lettera finale, di cui citiamo i tre paragrafi seguenti:

Questa catechesi è stata scritta per tutti gli Unitari affinché sappiano e comprendano come comportarsi nella religione. In primo luogo raccomandiamo all’insieme dei predicatori unitari che conservino il segreto della religione e che si sottopongano alle sue prescrizioni; che non lascino ai rinnegati che non credono ad Al-Hakim e ai suoi profeti capire qualcosa della religione del nostro signore, qualunque sia la confessione cui appartengono; coloro che ignorano la religione e gli apostati.

Fratelli miei! Attenzione! Attenzione! Attenzione! A cadere nell’imperfezione e l’errore che consiste nel fatto che qualcun altro diverso da voi capisca la vostra religione e quale è la vostra credenza! Siate molto attenti che nessuno dei politeisti comprenda veramente la vostra religione; e se qualcuno lo fa, liquidatelo. E se voi non potete liquidarlo date il suo nome agli altri e conservate questo nome segreto allo scopo di tenerne conto in qualsiasi passo. Questo è lecito per voi.

Diffidate di quello che vi dice: "Sono unitario". Non gli rivelate le verità della religione; poiché ce ne sono molti che vengono ipocritamente da voi per conoscere le verità della vostra religione e i mezzi con i quali esprimete il vostro culto.

Vari passaggi del *Rasa’il al-hikmah* incitano alla dissimulazione e vanno nello stesso senso[1]. Citiamo il passaggio seguente:

[1] V. Rasa’il al-hikmah, nos 92, p. 230-231; 33, p. 244-245; 42, p. 314 e 322; 98, p. 792; 99, p. 794; 103, p. 809-810; 107, p. 826-828; 111, p. 842. Sull’analisi della dissimulazione in questo libro, v. Ibn-Sirin, p. 305-318; Yassyn: Bay al-’aql wal-nabi, p. 279-298; Azzi: Entre la raison et le Prophète, p. 184-197.

> Nascondete le epistole agli stranieri, ma non le dissimulate a quelli che ne sono degni. Infatti, quello che le dissimula loro sarà accusato di slealtà e quello che le rivela agli stranieri sarà considerato empio. Sarete sempre superiori a loro. Poiché saprete sempre ciò che pensano e ciò in cui credono, mentre loro non arriveranno mai a sapere il fondo dei vostri pensieri. Saranno colpiti da cecità e voi, voi vedrete; saranno muti e voi, voi parlerete; saranno sordi e voi, voi intenderete; resteranno ignoranti e voi, voi sarete informati[1].

Questo libro insiste sul dovere di dire la verità e di non mentire. La menzogna equivale alla miscredenza e dire la verità è l'essenza della religione drusa. Solo quello che dice la verità sarà salvato alla fine dei tempi. Tuttavia, il dovere di dire la verità si applica soltanto nei rapporti tra i drusi stessi. Al riguardo degli stranieri, la menzogna è permessa se il druso non può mantenere il silenzio. Se il druso si trova in presenza di uno straniero e di un druso, può mentire, ma appena lo straniero è partito, deve segnalare al suo correligionario in cosa ha mentito[2].

La dottrina drusa è mantenuta segreta grazie alla struttura sociale della comunità drusa. Questa è divisa soprattutto in due categorie: i ragionevoli (*'uqqal*) e gli ignoranti (*juhhal*). I drusi si riuniscono in luoghi di culto isolati (*khuluwat*). Le cerimonie che vi si svolgono sono divise in tre fasi. La prima fase è aperta a tutti, dopodiché si invitano gli ignoranti a lasciare la sala. Dopo la fine della seconda fase, si invitano i gruppi inferiori fra i ragionevoli a lasciare a loro volta la sala. Solo i grandi capi religiosi sono ammessi a conoscere gli insegnamenti superiori della religione drusa. Un ignorante può accedere alla categoria dei ragionevoli dopo l'età di quaranta anni, se è autorizzato dai capi religiosi. Questi ultimi hanno alla loro testa un dignitario chiamato *cheikh al-'aql* (sceicco della ragione). Inoltre, poiché la comunità drusa è divisa tra tre Stati (Siria, Libano e Israele), ciascuna di queste fazioni ha il suo capo religioso[3].

Di fronte alle persecuzioni, i drusi hanno applicato la teoria della dissimulazione mettendosi dalla parte dei vincitori. Così al momento della creazione dello Stato d'Israele, essi si sono uniti all'esercito israeliano, comportandosi con grande brutalità contro i loro fratelli palestinesi. Gli appelli dei drusi libanesi ai loro correligionari in Israele perché non servissero in questo esercito sono rimasti lettera morta[4]. Ciò non ha impedito a Israele di discriminarli[5]. Nella guerra civile libanese, i drusi hanno a volte preso la parte delle fazioni palestinesi, a volte dei maroniti e a volte degli sciiti, secondo la sorte della guerra[6]. Gli autori drusi libanesi e siriani insistono, invece, sul loro eroismo nelle varie guerre contro i colonizzatori e gli israeliani[7].

---

1 Rasa'il al-hikmah, no 33, p. 244-245.
2 Ibid., no 41, p. 313-314. Sulla dissimulazione e la menzogna tra i drusi, v. De Sacy: Exposé de la religion des druzes, vol. 2, p. 651-670.
3 Al-Khatib: Al-harakat al-batiniyyah, p. 285-292.
4 V. http://www.jcpa.org/jl/vp464.htm; http://www.jewishsf.com/bk010907/idruzo.shtml; http://www.jordanembassyus.org/08202001001.htm.
5 V. Gharizi: Mu'anat al-muwahhidin al-duruz fil-aradi al-muhtallah.
6 Yassyn: Al-suluk al-durzi, p. 79-82.
7 Abu-Turabi: Man hum al-muwahhidun, p. 77-163.

b) Messa in questione della dissimulazione

Tutte le comunità religiose sono sempre state riluttanti a divulgare il loro insegnamento. Si ricorderà qui l'inglese William Tyndale[1] che fu imprigionato per 500 giorni prima d'essere strangolato e bruciato nel 1536. Il suo crimine era d'aver tradotto la Bibbia in inglese; la Chiesa temeva che ciò spingesse il popolo a mettere in dubbio la propria autorità. Prima di morire, esclamò: "Signore, apri gli occhi del re dell'Inghilterra!".

La comunità drusa non sfugge alla norma e finisce per adattarsi. La questione è sapere a quale prezzo.

Quando il druso 'Abd-Allah Al-Najjar pubblicò nel 1965 un libro di divulgazione intitolato *Madhhab al-duruz wal-tawhid*, le autorità religiose druse scatenarono una tempesta contro di lui e ottennero dal governo libanese la confisca e il divieto di pubblicazione del libro[2]. L'autore e sua moglie furono assassinati nel 1976 "per ragioni familiari private", secondo Abu-Khzam[3]. Tuttavia, poiché il libro era già circolato, le autorità druse si accordarono per pubblicare un libro che rilevava gli errori nei quali Al-Najjar era caduto, libro scritto da Sami Makarim e per il quale Kamal Jumblat[4] aveva scritto l'introduzione. Questi due autori sono riusciti a non citare un solo testo sacro druso, sebbene abbiano cumulato citazioni dei filosofi greci e indiani. Jumblat afferma nella sua prefazione che occorre mantenere la dottrina segreta, lontano dalla mano del pubblico, che non riesce a capirla e non ha né l'attitudine spirituale, né il merito morale, né la volontà d'applicarsi alla sua conoscenza in modo sincero[5]. Si insiste sull'autorevolezza di un testo indiano secondo il quale i libri sacri non devono cadere nelle mani dei non religiosi perché la verità rischia di soffrirne ed essere alterata. I non religiosi non riusciranno a capire e cominceranno a ridicolizzarla, cosa che li condurrà alla perdizione. Occorre dunque evitare a ogni costo tale catastrofe[6]. Makarim insiste anche sulla necessità di dissimulare i libri sacri per evitare false interpretazioni, alterazioni e incomprensioni da parte di quelli che ignorano le vie spirituali. Questo sarebbe peggio che mantenerne il segreto[7].

Abu-Khzam, autore druso più raffinato ma non più convincente, scrive in difesa della dissimulazione della dottrina drusa:

> I capi religiosi *muwahhidun* sono fieri di praticare la dissimulazione e la considerano come un aspetto di raffinata cortesia del loro comportamento. Si raccomandano reciprocamente di non discutere la religione tra sé e con gli altri e di rispettare le particolarità d'ogni gruppo musulmano. Non si infastidiscono nell'adattarsi a tutti i gruppi musulmani conformandosi alle loro norme esteriori, perché ritengono che non esista una differenza fondamentale tra questi vari

---

1 V. su questo personaggio http://www.williamtyndale.com/.
2 Decisione 489 del 2 luglio 1985.
3 Abu-Khzam: Islam al-muwahhidin, p. 281, note de bas de page.
4 Makarim: Adwa' 'ala masalik al-tawhid.
5 Ibid., Préface de Jumblat, p. 7.
6 Ibid., Préface de Jumblat, p. 16.
7 Ibid., p. 96.

> gruppi. Aggiungono che si tratta di un atteggiamento nobile, che riflette una saggezza profonda che evita ai *muwahhidun* gli attriti e i conflitti con gli altri fratelli musulmani per questioni formali. Difendono questa tesi dicendo che il comportarsi con ogni Comunità nel modo che a essa piace non li disturba, poiché è inutile essere discordi sui dettagli quando il fondamento è lo stesso[1].

Ma si può davvero dire che il fondamento della dottrina è lo stesso tra musulmani e drusi? Alcuni autori musulmani contemporanei tentano di provarlo, ritenendo che i drusi formino una setta musulmana[2]. Una *fatwa* dell'Azhar del 10 giugno 1968 va in questo senso[3]. Parte dall'idea che i drusi pronunciano la formula "Non c'è altro dio che Dio, e Maometto è il suo Profeta" e rispettano i doveri musulmani; di conseguenza, non si può trattarli come non musulmani. Aggiunge che tale comportamento creerebbe divisione fra i musulmani. Forti di questa *fatwa*, i drusi del Libano e della Siria si fanno passare per musulmani[4]. Questo punto di vista non è condiviso dai loro correligionari in Israele, che in un sito Internet affermano che la religione drusa è una religione indipendente dal giudaismo, dal cristianesimo, e dall'islam[5]. È anche l'opinione dominante fra i musulmani. Ibn-Taymiyyah (d. 1328) tratta i drusi come apostati e miscredenti e raccomanda di sterminarli, rifiutando anche il loro pentimento poiché essi praticano la dissimulazione[6]. La stessa opinione è espressa da Ibn-'Abidin (d. 1836)[7], da Muhammad Ras, da Muhammad Rashid Rida (d. 1935)[8] e da due *fatwa* dell'Azhar del dicembre 1934 e del maggio 1997[9]. Anwar Yassyn spiega questo atteggiamento ambivalente con il fatto che i drusi praticano la dissimulazione nei confronti dei musulmani per salvaguardare la loro esistenza, e i musulmani praticano la dissimulazione con i drusi per condurli all'islam[10].

Viste le minacce che gravano sui drusi, il cui numero non raggiunge il milione, è poco probabile che le loro autorità religiose cedano sul principio della dissimulazione, in un oceano immenso di musulmani che rifiutano la libertà di religione come la si intende in Occidente. Un autore musulmano dice a tale riguardo:

> È chiaro che questi sono apostati che hanno abbandonato l'islam perché hanno abbandonato l'adorazione di Dio e hanno negato i doveri e le leggi dell'islam. È indispensabile diffondere l'islam fra loro e allontanarli dai loro capi religiosi,

---

1 Abu-Khzam: Islam al-muwahhidin, p. 211.

2 Yassyn: Al-'aqidah al-durziyyah, p. 97-100: Yassyn: Bayn al-'aql wal-nabi, p. 259-269.

3 Fatwa pubblicata dalla rivista drusa Majallat al-duha, gennaio 1968, p. 30. Fu pubblicata anche nel giornale kuwetiano Al-Qabas il 2 ottobre 1983 (v. il testo: in http://www.alsaha.com/sahat/Forum2/HTML/002983.html). Questa fatwa non appare nel sito dell'Azhar: http://www.elazhar.com/Ftawa/Default.asp.

4 La fatwa dell'Azhar del 1968 è citata dal druso Siriano Abu-Turabi: Man hum al-muwahhidun p. 13, e dal druso libanese Abu-Khzam: Islam al-muwahhidin, p. 282.

5 http://www.geocities.com/Baja/Outback/9277/d1.htm.

6 Ibn-Taymiyyah: Al-fatawa, vol. 35, p. 155-162.

7 Ibn-'Abidin: Rad al-muhtar, vol. 3, p. 297-298.

8 Rida: Fatawa, vol. 1, p. 276.

9 http://www.elazhar.com/Ftawa/Default.asp?Lang=a&ViewNo=&Action=View&Doc=Doc1&n =3982&StartFrom=3977&Total=11

10 Yassyn: Al-'aqidah al-durziyyah, p. 100.

> che continuano a insistere su queste stupidità e questi errori mitici che umiliano la ragione umana. Così cadrà il velo dinanzi agli occhi di molti di loro che sguazzano nel fango senza fine[1].

Questo autore rimprovera alle case editrici di pubblicare i manoscritti della corrente esoterica con il pretesto che appartengono a un patrimonio culturale che occorre salvaguardare e che costituiscono libri di storia che bisogna proteggere dalla scomparsa[2]. Non è dunque certo che qualora i drusi volessero pubblicare i propri libri sacri, i musulmani lo permetterebbero, soprattutto se comportano attacchi diretti contro Maometto e ‘Ali (d. 661). Segnaliamo qui che le Epistole della saggezza e altri libri sui drusi pubblicati da parte dei loro avversari lo sono stati senza menzione della casa editrice o sotto pseudonimi. Qui, la parola attribuita a Maometto riprende tutto il suo senso: "Quello che non dissimula non ha testa". Comprendete: "Quello che non dissimula rischia di perdere la sua testa".

IV. Valutazione degli interessi e scelta delle priorità

1) Importanza delle priorità

La fede in Dio, le preghiere, il matrimonio, il divieto di rubare, la sanzione di tagliare la mano al ladro, l’indossare il velo da parte della donna e il portare la barba da parte dell’uomo, l’impiego degli stuzzicadenti costituiscono obblighi che il musulmano deve rispettare perché costituiscono ordini divini, tanto se sono giustificabili razionalmente quanto se non lo sono. Questi obblighi non sono tuttavia tutti uguali e il musulmano deve sapere, in funzione del luogo e del tempo, quale di queste norme ha la priorità.

È in questa prospettiva che i giuristi trattano della dispensa, dell’astuzia e della dissimulazione che servono a scegliere le norme più adeguate. Questo problema si pone in qualsiasi scala di valori. Gesù rimproverava alle autorità religiose del suo tempo: "Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pagate la decima della menta, dell’aneto e del cumino, e trasgredite le prescrizioni più gravi della legge: la giustizia, la misericordia e la fedeltà. Queste cose bisognava praticare, senza omettere quelle. Guide cieche, che filtrate il moscerino e ingoiate il cammello" (Mt 23:23-24).

A volte, la scelta tra varie norme dipende dal buon senso, ed è facile decidere. Così, se all’ora della preghiera qualcuno è in pericolo, occorre rinviare la preghiera e salvare la vita della persona in pericolo: la preghiera può aspettare, la vita no. Tuttavia, anche in questo caso, coloro che si attaccano letteralmente alla legge possono avere difficoltà. I ladri nella zona ebrea ortodossa di Gerusalemme approfittano del sabato, quando il proprietario è assente, per svaligiarne l’appartamento, tenendo conto che il vicino non utilizzerà il telefono per chiamare la polizia.

Una questione può implicare molti parametri che rendono la scelta più delicata. Per questa ragione gli studiosi religiosi musulmani hanno sviluppato due rami del diritto chiamati *fiqh al-muwazanat* (scienza della pesatura) e *fiqh al-awlawiyyat* (scienza delle priorità). Questi rami acquisiscono sempre più importanza tanto nei paesi

---

1 Al-Khatib: Al-harakat al-batiniyyah, p. 317.
2 Ibid., p. 440.

musulmani quanto nei paesi non musulmani, in ragione delle crescenti rivendicazioni dei musulmani ad applicare le leggi religiose in tutti gli aspetti della vita. Poiché non si può avere tutto allo stesso tempo, occorrerebbe definire una norma sulla quale insistere e quelle cui riservare successive battaglie. Per fare una metafora, nessuno può inghiottire un'intera salsiccia in un solo colpo; occorre prima farla a pezzetti per poi mangiarla senza correre il rischio di strangolarsi.

In questa sede ci concentreremo su due libri d'Al-Qaradawi largamente diffusi e pubblicati a molte riprese: La scienza delle priorità: nuovo studio alla luce del Corano e della *Sunnah*[1] e "Le priorità del movimento musulmano nella prossima tappa"[2]. Al-Qaradawi intende per "movimento musulmano" "l'azione popolare collettiva organizzata che mira a fare ritornare l'islam a dirigere la società e a guidare la vita, tutta la vita "[3]. Lo scopo del suo primo libro è soppesare i vari interessi e classificarli per ordine di priorità, sulla base del Corano e della *Sunnah*.

2) Qualsiasi cosa al suo tempo

Al-Qaradawi dice che Maometto, all'inizio della sua missione, aveva proibito ai suoi compagni di demolire gli idoli che si trovavano attorno alla Kaaba o di battersi anche quando erano attaccati. Fu soltanto quando i musulmani divennero più forti che la guerra santa e la distruzione degli idoli furono prescritte; cita il versetto:

> Non hai visto coloro ai quali fu detto: "Abbassate le mani, eseguite l'orazione e pagate la decima"? Quando fu loro ordinato di combattere, ecco che una parte di loro fu presa da un timore per gli uomini, come timore d'Allah o ancora maggiore, e dissero: "O Signor nostro, perché ci hai ordinato la lotta? Se potessi rinviarci il termine!". Di': "È infimo il godimento di questo mondo, l'Altra vita è migliore per chi è timorato [di Allah]. Non subirete neanche un danno grande come una pellicola di dattero (4:77).

Aggiunge poi che ogni cosa ha il suo tempo e che se ci si affretta prima che questo tempo arrivi, spesso si causa un danno[4].

3) Rispetto delle priorità

Gli obblighi prescritti nel diritto musulmano devono essere rispettati secondo il loro grado di priorità. Al-Qaradawi cita un esempio del Corano:

> Metterete sullo stesso piano quelli che danno da bere ai pellegrini e servono il Sacro Tempio e quelli che credono in Allah e nell'Ultimo Giorno e lottano per la Sua causa? Non sono uguali di fronte ad Allah. Allah non guida gli ingiusti. Coloro che credono, che sono emigrati e che lottano sul sentiero d'Allah con i loro beni e le loro vite hanno i più alti gradi presso Allah. Essi sono i vincenti (9:19-20).

Questo passaggio stabilisce l'ordine degli obblighi a carico del musulmano. Pone la fede in Dio e la guerra santa prima del dissetare i pellegrini e del mantenimento

---

[1] Al-Qaradawi: Fi fiqh al-awlawiyyat.
[2] Al-Qaradawi: Awlawiyyat al-harakah al-islamiyyah.
[3] Ibid., p. 13.
[4] Ibid., p. 36.

della moschea sacra. Questo ordine di priorità non è rispettato dai musulmani d'oggi, come dimostrano gli esempi seguenti.

– Ogni anno, circa due milioni di musulmani vanno in pellegrinaggio alla Mecca, di cui appena il 15% vi va per la prima volta. Gli altri ripetono l'esperienza e spendono somme enormi anziché versarle per sostenere i musulmani nella loro guerra in Palestina o in Bosnia, costruire ospedali o realizzare altri obiettivi benefici per i musulmani. Ora, questi atti vengono prima del pellegrinaggio, che il Corano prescrive una sola volta nella vita a quelli che ne hanno i mezzi; la ripetizione del viaggio è dunque volontaria e superflua. Ci sono pellegrini che preferiscono spendere il proprio denaro per vantarsi d'aver fatto il pellegrinaggio, mentre dimenticano il dovere di sostenere i loro genitori. Ora, il dovere di sostenere i genitori viene prima del dovere di fare il pellegrinaggio.
– I musulmani offrono denaro per costruire moschee in città che ne contano già molte, ma sono riluttanti a versare del denaro per altri obiettivi più benefici per i musulmani come la costruzione degli ospedali[1].
– I musulmani si preoccupano più di combattere le cose abiette anziché le cose vietate. Così, si infiammano in discussioni riguardanti le immagini, le canzoni e il velo, cercando di forzare la gente ad adottare il loro punto di vista, mentre chiudono gli occhi sulle questioni concernenti la sopravvivenza della nazione musulmana[2].

In questi esempi, Al-Qaradawi ricorda le categorie degli interessi che abbiamo esposto nel capitolo III.

4) Priorità della qualità sulla quantità

Nel diritto musulmano occorre tenere conto non della quantità, ma della qualità, escludendo in tal modo il concetto della maggioranza. La virtù non si trova necessariamente dalla parte del numero più grande, anzi è il contrario. Il Corano dice a tale riguardo:

> Se obbedisci alla maggior parte di quelli che sono sulla terra ti allontaneranno dal sentiero d'Allah: seguono [solo] congetture e non fanno che mentire (6:116).
>
> Perché mai, tra le generazioni che vi precedettero, le persone virtuose che proibivano la corruzione della terra (e che salvammo) erano poco numerose, mentre gli ingiusti si davano al lusso di cui godevano e furono criminali? (11:116).

Alcuni, dice Al-Qaradawi, si compiacciono di ripetere il detto di Maometto: "Sposatevi e moltiplicatevi perché con voi voglio fare concorrenza alle altre nazioni". Tuttavia, Maometto non si vantava del gran numero d'ignoranti e di perniciosi, ma della gente per bene, attiva e utile. Dio dà la vittoria non al numero, ma alla fede e alla forza di volontà. I musulmani sono oggi più di un miliardo, ma sono umiliati ovunque.

---

[1] V. Al-Qaradawi: Hajatuna ila fiqh al-awlawiyyat, 1[a] parta, nel suo sito; Al-Qaradawi: Awlawiyyat al-harakah al-islamiyyah, p. 39-45; Al-Qaradawi: Fi fiqh al-awlawiyyat, p. 16-20.

[2] Al-Qaradawi: Fi fiqh al-awlawiyyat, p. 47.

Non occorre neppure abbandonarsi all'apparenza. Il Corano dice degli ipocriti: "Quando li vedi, sei ammirato dalla loro prestanza" (63:4). Maometto dice: "L'uomo grande e grosso si presenta al giorno della resurrezione, ma non avrà neppure il peso dell'ala di una zanzara"; "Dio non osserva i vostri corpi e la vostra figura, ma i vostri cuori"[1].

5) Priorità della conoscenza sull'azione

Nel diritto musulmano, la conoscenza viene prima dell'azione. È una condizione per parlare bene e agire bene. Al-Bukhari (d. 870) ha intitolato un capitolo della sua raccolta delle tradizioni di Maometto La conoscenza prima della parola e dell'azione. Al-Qaradawi dimostra ciò con due versetti del Corano:

> Sappi che in verità non c'è Dio all'infuori d'Allah e implora perdono per la tua colpa e per i credenti e le credenti (47:19).
>
> Tra i servi d'Allah solo i sapienti Lo temono (35:28).

Nel primo versetto la conoscenza viene prima del perdono e nel secondo conduce al timore di Dio. Il califfo 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) diceva: "Quello che agisce senza conoscenza fa più male che bene"[2].

6) Priorità della facilità sulla difficoltà nella religione

Il Corano incita alla libertà:

> Allah vi vuole facilitare e non procurarvi disagio (2:185).
>
> Allah vuole alleviare [i vostri obblighi] perché l'uomo è stato creato debole (4:28).

Inviando Abu-Musa e Mu'adh in Yemen, Maometto raccomandò loro: "Rendete le cose facili e non difficili, predicate e non sovvertite l'ordine, siate compiacenti". Diceva a coloro che dirigevano la preghiera di non prolungarla troppo perché fra i presenti c'erano vecchi, malati o persone occupate. Secondo questo precetto, Al-Qaradawi dice che ogni volta che si trovava di fronte a due pareri giuridici divergenti, sceglieva quello che era più facile.

Le dispense previste dal Corano per il malato e il viaggiatore appartengono a questa visione. In questa stessa prospettiva, occorrerebbe riconoscere che le norme cambiano secondo il tempo e il luogo. Così, secondo Al-Qaradawi, occorre rinunciare alla divisione classica del mondo tra Terra d'islam e Terra di guerra, come pure alla concezione secondo la quale la guerra è lo stato normale tra i musulmani e i non musulmani. Queste norme non sono adatte al nostro tempo e non ci sono basi certe che possano legittimarle. Al contrario, ci sono testi che le contraddicono. Così, il Corano dice:

> O uomini, vi abbiamo creato da un maschio e una femmina e abbiamo fatto di voi popoli e tribù, affinché vi conosceste a vicenda (49:13).
>
> Egli è Colui che nella valle di Mecca ha trattenuto da voi le loro mani e da loro le vostre, dopo avervi concesso la supremazia (48:24).

---

[1] Ibid., p. 41-47.
[2] Ibid., p. 57-61.

Il primo versetto parla di conoscenza e non di guerra; nel secondo Dio accorda alle due parti in guerra la grazia della fine dei combattimenti.

Secondo Al-Qaradawi, nel passato la guerra si giustificava con il fatto che i dirigenti politici di quei tempi impedivano di predicare la fede musulmana. Occorreva dunque sottomettere i non musulmani per eliminare l'ostacolo alla diffusione della religione. Oggi c'è la libertà di trasmettere la religione con vari mezzi, senza barriere.

Sempre nella prospettiva della facilità, occorrerebbe reintrodurre gradualmente il diritto musulmano. Non si può imporre il diritto musulmano in un solo colpo ed eliminare le leggi ereditate dal colonialismo. Per giungervi, occorre preparare la società mentalmente e moralmente e trovare alternative conformi al diritto musulmano che possano sostituire le attuali norme vietate. Al-Qaradawi cita il caso del califfo 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720), al quale suo figlio chiese d'agire subito per porre fine alla corruzione. Il califfo gli rispose: "Non ti affrettare figlio mio. Dio nel Corano ha rimproverato di bere vino due volte prima di proibirlo la terza volta. Se impongo alla gente la retta via in un solo colpo, temo che la abbandoneranno interamente e si rivolteranno"[1].

7) Priorità nelle azioni

La priorità nelle azioni dipende da molti criteri:

- La durata: un detto di Maometto afferma: "Per Dio il migliore degli operai è quello che persevera, anche se fa poco". Pertanto, non occorre esagerare troppo nella preghiera per non stancarsi[2].
- Il profitto altrui: nel passaggio coranico 9:19-20 summenzionato, il Corano preferisce il combattimento al pellegrinaggio perché questo ultimo va a vantaggio soltanto del pellegrino, mentre il combattimento va a vantaggio della comunità. In numerose tradizioni, Maometto considera l'acquisizione della conoscenza superiore alla devozione. Pertanto, i giuristi musulmani sottopongono all'imposta legale quello che si dedica alla devozione, mentre non vi è tenuto il dotto. Colui che prega, prega per se stesso, mentre la conoscenza del dotto è vantaggiosa alla comunità. Fra le azioni, la più meritevole è quella più vantaggiosa per la comunità. Inoltre, più l'azione dura nel tempo, più è meritevole. Da qui la priorità delle fondazioni di beneficenza, che si finanziano grazie a un'elemosina costante e puntuale. Maometto dice:

  "Se l'uomo muore, tutti i suoi atti hanno fine tranne tre: un'elemosina che dura, una conoscenza che frutta e un figlio giusto che prega per lui". La persona continua dunque a ricevere i frutti di questi atti dopo la sua morte[3].
- L'obbligo individuale (*fard 'ayn*) che una persona deve compiere viene prima dell'obbligo collettivo (*fard kifayah*), che è ritenuto compiuto quando un numero sufficiente di persone se ne incarica. Così, occuparsi dei genitori viene prima dell'impegno nello *Jihad* offensivo, quello intrapreso contro il nemico che si

[1] Ibid., p. 83-93.
[2] Ibid., p. 101-103.
[3] Ibid., p. 104-109.

trova sulla propria terra. Se, invece, lo *Jihad* è difensivo e il capo di Stato impartisce l'ordine di marcia a tutti per fermare l'aggressione del nemico, allora la guerra diventa individuale e viene prima dei genitori. Gli obblighi collettivi variano in importanza. Così, la società deve vegliare collettivamente per garantire che le persone siano competenti nei vari settori di cui essa ha bisogno: dotti religiosi, giuristi, medici, macellai ecc. Se un settore resta libero, la priorità deve essere data a questo settore. Così, Al-Ghazali (d. 1111) rimproverava ai suoi contemporanei d'occuparsi troppo del *fiqh*, mentre trascuravano la medicina al punto di non trovare che medici ebrei o cristiani[1].

– L'obbligo verso gli umani viene prima dei diritti che appartengono strettamente ed esclusivamente a Dio. Così, il musulmano è obbligato a fare il pellegrinaggio e a pagare il debito. Deve cominciare a pagare il debito prima di fare il pellegrinaggio, a meno d'essere sicuro che sarà sempre in grado di pagare il debito al suo ritorno. Il debito viene prima anche del martire. Un detto di Maometto afferma: "Dio perdona al martire ogni peccato eccetto il debito". Dice anche: "Se un uomo muore martire e ritorna alla vita per morire martire nuovamente varie volte, non entrerà nel paradiso fino a quando non avrà saldato i suoi debiti". Se qualcuno prende una parte del bottino che non gli spetta e muore martire non sarà considerato tale e finirà all'inferno. Ad esempio, un giorno, un uomo morì durante una battaglia; Maometto rifiutò di pregare personalmente per lui, giustificando il suo rifiuto con il fatto che quell'uomo si era appropriato ingiustamente di un bene del bottino che non valeva più di due soldi[2].
– I diritti della comunità vengono prima dei diritti dell'individuo. Si ritiene che l'individuo non possa sopravvivere senza la comunità. Così, nell'esempio summenzionato, quando la guerra diventa difensiva e il capo dello Stato chiama alla guerra per difendere il paese, la guerra viene prima del diritto dei genitori. I figli devono andare in guerra, anche se i genitori hanno bisogno di loro e glielo proibiscono. Se i musulmani sono presi come scudi umani dal nemico, è permesso uccidere questi musulmani per vincere il nemico e proteggere la comunità. È la regola del male minore. Inoltre, in caso di guerra il capo dello Stato può creare imposte più elevate. Questo è prescritto dalla legge religiosa per difendere la comunità[3].
– La fedeltà verso la comunità musulmana viene prima della fedeltà tribale o individuale. Così, Maometto dice: "Quello che si fa uccidere sotto la bandiera di un clan, appartiene a un clan o sostiene un clan, morirà come se fosse nel periodo preislamico". Il musulmano deve raggiungere la comunità musulmana e non allontanarsene. Si riporta che Maometto aveva ordinato a qualcuno che aveva pregato solo nella moschea, fuori dalle file della comunità, di rifare la sua preghiera. Il musulmano non deve digiunare solo, anche se vede la luna di Rama-

[1] Ibid., p. 139-141.
[2] Ibid., p. 142-144.
[3] Ibid., p. 145-147.

dan, né porre fine al digiuno solo, anche se vede la luna del mese di Shawwal. Deve digiunare e porre fine al digiuno con la comunità[1].

[1] Ibid., p. 148-153.

Parte IV. L’applicazione del diritto musulmano nel tempo e nello spazio

Ogni musulmano è tenuto, in virtù della propria fede, a sottostare al diritto musulmano. Vedremo in questa parte i problemi che pone l’applicazione di questo diritto nel nostro tempo, sia nei paesi islamici che in Occidente.

Capitolo I. L’applicazione del diritto musulmano nei paesi islamici

I. Recupero da parte dello Stato del suo potere legislativo

1) Codificazione del diritto musulmano e ricezione del diritto straniero

Come abbiamo visto nella Parte prima, lo Stato musulmano non ha potere legislativo. Lo Stato ha tuttavia tentato di recuperare questo potere, già sotto l’impero ottomano, sia con la codificazione del diritto musulmano, sia mediante la ricezione del diritto straniero.

In materia di codificazione, si segnalerà in particolare la promulgazione della *Majallat*, elaborata tra il 1869 e il 1876. Il rapporto della Commissione incaricata di quest’opera indica le ragioni di questa inversione di tendenza: difficoltà nel ricorrere ai testi giuridici; mancanza di persone competenti in materia di diritto sacro; opinioni divergenti nell’ambito della scuola hanafita; cambiamento dei tempi; inadeguatezza delle leggi esistenti nel trattare tutte le questioni. *Cheikh al-islam*, la più alta autorità religiosa dopo il califfo, considerando che il compito di compilazione gli appartenesse, ha impedito che la Commissione si occupasse della questione del diritto di famiglia e delle successioni. Fu soltanto nel 1917 che l’impero ottomano promulgò un Codice del diritto di famiglia.

Ma è soprattutto con l’adozione di Codici stranieri che l’impero ottomano ha paradossalmente affermato la sua sovranità legislativa, relegando il diritto musulmano al ruolo di diritto storico. Così, l’impero promulgò nel 1840 un Codice penale basato sulle norme musulmane e su delle norme moderne, sostituito nel 1858 dal Codice francese del 1810. Nel 1850, poi, adottò il Codice di commercio francese del 1807. Dopo la fine dell’impero, nel 1924, la Turchia si rivolse ancora di più verso i Codici europei. Il Codice penale fu ripreso da quello italiano, il Codice di commercio dalla Germania, il Codice di procedura civile dalla Germania e dalla Svizzera, e ancora il Codice civile e il Codice delle obbligazioni dalla Svizzera. Menzioniamo di seguito alcune delle motivazioni avanzate dal ministro della Giustizia, Mahmud Essad, per l’adozione del Codice svizzero.

- Carattere incompleto della *Majallat*. Questo Codice contiene appena 300 articoli che soddisfano le necessità moderne. Il resto "è soltanto un mucchio di regole di diritto talmente primitive da non soddisfare affatto le esigenze della Turchia".

– Immutabilità delle norme religiose sulle quali si basa la *Majallat*: "Gli Stati le cui leggi si basano sulla religione diventano incapaci, dopo un breve lasso di tempo, di soddisfare le esigenze del paese e della nazione, essendo le religioni espressione di precetti immutabili [...]. Le leggi religiose, in presenza della vita che avanza incessantemente, non sono altro che parole vuote di senso e forme senza valore. L'immutabilità è una necessità dogmatica religiosa. Così, la necessità per le religioni di non essere più che una semplice questione di coscienza è diventata uno dei principi della civiltà moderna e una delle differenze caratteristiche tra la vecchia e la nuova civiltà".
– Le leggi religiose impediscono il progresso: "Le leggi ispirate dalle religioni rimandano le società nelle quali sono applicate alle epoche primitive in cui sono nate, e costituiscono fattori insormontabili che impediscono il progresso".
– Necessità d'unificare la legge: "Per gli Stati che hanno cittadini appartenenti a religioni diverse, il dovere di rompere con la religione si impone con ancora più forza. Altrimenti non sarebbe possibile decretare leggi applicabili a tutta la comunità. D'altra parte, se si dovessero creare leggi per ogni minoranza confessionale, l'unità politica e sociale della nazione sarebbe infranta".
– Necessità di separare la religione dallo Stato: "Il ruolo delle leggi moderne è stabilire una separazione tra le leggi e precetti religiosi. Se non fosse così verrebbe istituzionalizzata una tirannia inammissibile nei confronti dei cittadini che professano una religione diversa rispetto a quella adottata dallo Stato [...]. Quando la religione ha voluto governare le società umane, è divenuta lo strumento d'arbitrio dei sovrani, dei despoti e dei forti. Separando il potere temporale da quello spirituale, la civiltà moderna ha salvato il mondo da numerose calamità e ha concesso alla religione un trono imperituro nella coscienza dei credenti"[1].

Il recupero del potere legislativo avviene insieme al recupero del potere giudiziario. L'art. 42 del Trattato di Losanna del 1923 enuncia: "Il governo turco concorda nell'adottare, in relazione alle minoranze non musulmane, relativamente al loro statuto familiare o personale, ogni disposizione che permetta di regolare tali questioni secondo le usanze di queste minoranze. Queste disposizioni saranno elaborate da commissioni speciali composte in numero uguale da rappresentanti del governo turco e da rappresentanti d'ogni minoranza interessata. In caso di divergenze, il governo turco e il Consiglio della Società delle nazioni nomineranno di comune accordo un arbitro scelto fra i giuristi europei". Ciò significa in realtà il mantenimento delle leggi e delle giurisdizioni comunitarie. Questa situazione cambiò con la promulgazione di una legge dell'8 aprile 1924, che abolì i tribunali religiosi musulmani. Con l'adozione del Codice civile svizzero, le comunità non musulmane hanno rinunciato ai loro privilegi.

[1] Testo della motivazione si trova all'inizio del codice civile turco, Costantinopoli, 1928, p. XII-XVI. Sulla ricezione delle leggi straniere da parte dell'impero ottomano, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p. 91-93.

Lo stesso fenomeno può essere osservato in un altro grande paese musulmano come l'Egitto, che dipendeva dall'impero ottomano ed era sottomesso alle sue leggi. I trattati conclusi tra l'impero e le potenze straniere, in particolare le capitolazioni, erano applicabili all'Egitto. I negoziati con le potenze straniere terminarono il 28 giugno 1875 con l'adozione dei cosiddetti Codici misti: il Codice civile, il Codice di commercio, il Codice di commercio marittimo, il Codice di procedura civile e commerciale, il Codice penale e il Codice di procedura penale. Si tratta di una ricezione quasi in blocco della legislazione francese con alcune modifiche. La convenzione di Montreux del 1937 stabilì un periodo transitorio che si estendeva fino al 1949, dopo il quale l'Egitto recuperò interamente la sua sovranità legislativa e giudiziaria. In questo stesso anno l'Egitto adottò il suo famoso Codice civile ispirato a una ventina di Codici latini, germanici e di Codici detti indipendenti. Questo Codice, in seguito, è servito da base per altri Codici di paesi arabi, sostituendo in tal modo la *Majallat*. È il caso di Libia, Siria, Iraq, Algeria, Giordania, Kuwait ed Emirati Arabi Uniti. Esso costituisce anche la base del progetto di Codice civile unificato della Lega araba e del progetto di Codice civile unificato del Consiglio dei paesi arabi del Golfo.

Si osserverà tuttavia che il Codice civile egiziano non contiene disposizioni riguardanti lo statuto personale, che è rimasto di competenza delle varie comunità religiose. Queste comunità avevano anche conservato le loro prerogative giudiziarie in questi settori, avendo ciascuna il proprio tribunale. L'Egitto ha abolito questi tribunali con la legge 462 del 1955, ma non è riuscito a unificare il diritto di famiglia. Quest'ultimo è sempre disciplinato dalle leggi proprie delle 15 diverse comunità religiose: una musulmana, quattro ortodosse (copti, greci, armeni e siriani), sette cattoliche (copti, greci, armeni, siriani, maroniti, caldei e latini), una protestante (in molti gruppi) e due ebree (caraiti e rabbiniti). Altri paesi, come la Giordania, la Siria, il Libano e l'Iraq, hanno mantenuto sia i tribunali che le leggi delle comunità religiose.

2) Le tracce del diritto musulmano

Senza entrare nell'evoluzione giuridica dei paesi arabo-musulmani, si può dire che il loro sistema giuridico è composto soprattutto da leggi ispirate al diritto occidentale, a partire dalla Costituzione, il Codice civile, il Codice penale, il Codice di procedura civile e penale, il diritto amministrativo ecc. A parte queste leggi, questi paesi hanno conservato leggi islamiche nel settore dello statuto personale e, alcuni, del diritto penale, come nel caso dell'Arabia Saudita. A parte l'Egitto, i paesi che hanno comunità religiose non musulmane hanno mantenuto anche le leggi sullo statuto personale e i tribunali propri di queste comunità. La Turchia è il paese musulmano che ha conosciuto l'evoluzione più profonda, poiché scegliendo il Codice civile svizzero ha unificato tanto i tribunali che le leggi in questo settore molto delicato.

Il diritto musulmano non ha perso invece la sua influenza negli altri settori. Ci limitiamo qui a esaminare la situazione in Egitto:

In materia di diritto civile, il diritto musulmano appare sotto quattro forme:

– Rinvio: in materia di determinazione degli eredi e delle loro parti ereditarie e devoluzione dei beni successori (art. 875) e del testamento (art. 915).
– Ripresa d'istituzioni dai precedenti Codici civili misto e indigeno (portandovi a volte alcune modifiche o complementi): la vendita nell'ultima malattia (artt. 477-478), la capacità (artt. 44-49), la prelazione (artt. 935-948), il regolamento dei debiti successori (artt. 891-898), la donazione (artt. 486-504).
– Introduzione di nuove norme musulmane che non esistono nei vecchi Codici: la teoria dell'abuso di diritto (artt. 4-5), il principio dell'imprevisto (art. 147, linea 2), la cessione del debito (artt. 315-322), la seduta contrattuale (art. 94) ecc.[1].
– Il diritto musulmano serve da fonte secondaria, dopo il diritto consuetudinario, per colmare le lacune, in virtù dell'art. 1 del Codice civile egiziano, che precisa:

  1. La legge si applica a tutte le materie alle quali può riferirsi la lettera o il senso di una sua disposizione.

  2. Nei casi non previsti dalla legge, il giudice decide secondo consuetudine e, mancando questa, secondo i principi del diritto musulmano. In difetto di questi principi, il giudice farà ricorso al diritto naturale e alle norme d'equità.

In materia penale, l'Egitto ha promulgato nel 1876 un primo Codice penale e Codice di procedura penale misti d'ispirazione francese, applicati dai tribunali misti creati in Egitto nel 1875. Questi due Codici sono stati alla base del Codice penale indigeno e del Codice di procedura penale indigeno del 1883, applicati dai tribunali indigeni. Questi ultimi due sono stati sostituiti nel 1904 da altri due Codici che hanno tratto influenze, oltre che dai Codici francesi, da quelli del Belgio, dell'Italia, dell'India e del Sudan. Questi Codici furono, a loro volta, sostituiti dal Codice penale del 1937 e dal Codice di procedura penale del 1950.

Il Codice penale attuale non fa menzione del diritto musulmano che in due dei suoi articoli:

> Art. 7 – In nessun caso le disposizioni del presente codice pregiudicheranno i diritti individuali affermati dal diritto musulmano.
>
> Art. 60 – Le disposizioni del Codice penale non si applicano agli atti commessi in buona fede ai sensi di un diritto riconosciuto dal diritto musulmano.

È anche da segnalare l'art. 381 del Codice di procedura penale, secondo cui il tribunale deve sollecitare una *fatwa* non vincolante del *Mufti* della Repubblica prima di comminare la pena di morte.

Ma è con la Costituzione che il diritto musulmano riveste il ruolo più importante. Tutte le Costituzioni che l'Egitto ha conosciuto stabiliscono che l'islam è la religione di Stato. L'unica eccezione è rappresentata dalla Costituzione provvisoria della RAU (Repubblica Araba Unita) del 1950 poiché tale clausola è assente nella Costituzione siriana.

Questa disposizione appariva nell'art. 149 della prima Costituzione, del 1923, e nell'art. 138 della seconda Costituzione, del 1930. Dopo la rivoluzione del 1952,

---

[1] Al-Sanhuri: Al-wasit fi sharh al-qanun al-madani, vol. I, p. 65-67.

questa disposizione fu messa all'inizio della Costituzione: art. 3 della Costituzione del 1956; art. 5 della Costituzione del 1964. L'art. 2 della Costituzione del 1971 è andato ancora più lontano, enunciando: "L'islam è la religione di Stato. La lingua araba è la lingua ufficiale. I principi del diritto musulmano sono una fonte principale della legislazione". L'ultima parte di questo articolo è stata modificata dal referendum del 22 maggio 1980 per diventare: "I principi del diritto musulmano sono la fonte principale della legislazione" (*mabadi' al-shari'ah al-islamiyyah al-masdar al-ra'isi lil-tashri'*)[1]. Un rapporto della Commissione speciale incaricata della modifica della Costituzione[2] aiuta a capire questa modifica costituzionale.

La modifica, dice il rapporto, si è limitata ad aggiungere l'articolo definito prima dei termini "fonte principale". Così, l'art. 2 "obbliga il legislatore a rivolgersi alle norme del diritto musulmano, e a non rivolgersi ad altri diritti, per trovarvi ciò di cui ha bisogno. Se non trova testi chiari nel diritto musulmano, gli altri mezzi di deduzione delle norme attraverso le fonti dell'*ijtihad* nel diritto musulmano permettono al legislatore di giungere alle norme necessarie, senza violare i fondamenti e i principi generali del diritto musulmano".

Il rapporto divide le norme musulmane in due categorie:

- Norme certe quanto alla loro fonte e al loro senso (*qat'iyyat al-thubut wal-dalalah*), che non richiedono nessuno sforzo d'interpretazione (*ijtihad*).
- Norme sottoposte all'*ijtihad*, perché la loro fonte o il loro senso sono congetturali (*dhanniyyah*). Queste norme sono soggette al cambiamento nello spazio e nel tempo, dando luogo a diverse scuole musulmane, o a opinioni divergenti all'interno della stessa scuola. Questo ha conferito al diritto musulmano un'elasticità e una vitalità che permette di dire che il diritto musulmano è buono sempre e ovunque. Così, l'usanza e gli interessi non regolati (*al-masalih al-mursalah*) nelle loro condizioni legali costituiscono due fonti importanti del diritto musulmano; aprono la porta allo sforzo d'interpretazione (*ijtihad*), per dedurre norme conformi ai fondamenti e ai principi generali del diritto musulmano, per far fronte alle evoluzioni ideologiche, sociali ed economiche della società. Queste norme secondarie (*far'iyyah*) cambiano da un periodo all'altro, e da un luogo all'altro, realizzando così gli obiettivi generali (*al-maqasid al-'ammah*) del diritto musulmano.

Il rapporto precisa:

> Il fatto di citare il diritto musulmano come "la fonte principale del diritto" dissipa ogni dubbio da parte di coloro che intendessero limitare la deduzione delle

[1] Altre disposizioni costituzionali si riferiscono alla religione in generale ma non hanno la portata dell'articolo suddetto. Segnaliamo qui in particolare gli articoli seguenti: art. 9.1 – La famiglia è alla base della società. È fondata sulla religione, la morale e il patriottismo; art. 11 – Lo Stato garantisce alla donna i mezzi per conciliare i suoi doveri verso la famiglia con il suo lavoro nella società, la sua uguaglianza con l'uomo nei settori politici, sociali, culturali ed economici, fatte salve le disposizioni del diritto musulmano; art. 40 – I cittadini sono uguali dinanzi alla legge. Sono anche uguali nei diritti e nei doveri pubblici, senza distinzione di razza, d'origine, di lingua, di religione o di credenza; art. 46 – Lo Stato garantisce la libertà di credenza e la libertà dell'esercizio del culto.

[2] Ta'dil dustur jumhuriyyat Masr al-'arabiyyah, p. 24-28.

norme musulmane dai soli libri dei giuristi (*fuqaha'*) del passato, impedendo così la possibilità di trovare delle soluzioni ai nuovi problemi e rapporti sociali, che non sono regolati dai suddetti libri e che potrebbe incontrare la società. Questo sarebbe contrario alla lettera e allo spirito del diritto musulmano, il quale è un diritto elastico, che traccia il quadro generale e le fonti da cui possono essere dedotte le norme per i fatti nuovi nella società.

Cosciente dei problemi che l'applicazione del diritto musulmano potrebbe porre ai non musulmani egiziani, il rapporto ricorda che la modifica garantisce la libertà di credo ai non musulmani fra la Gente del libro in virtù del principio coranico "Non c'è costrizione nella religione" (2:256), e garantisce anche l'uguaglianza tra i musulmani e i non musulmani nei diritti e nei doveri in virtù del principio "Hanno gli stessi diritti che abbiamo noi, e devono quello che dobbiamo noi". Cita a tal fine gli artt. 40 e 46 della Costituzione, che evocano questi diritti. Aggiunge che è "generalmente ammesso che ogni testo costituzionale debba essere interpretato in armonia con gli altri testi costituzionali, e non in modo distinto. Deve essere lo stesso per l'articolo 2 e per gli altri articoli della Costituzione. Inoltre, in linea generale si ammette che i principi del diritto musulmano tollerante confermano la sottomissione alle loro leggi religiose, in materia di statuto personale, dei non musulmani fra la gente del libro".

Alla luce di ciò che precede, il rapporto conclude:

1. Non c'è dubbio che il diritto d'accesso al settore pubblico, la libertà religiosa e la libertà di culto sono fra i diritti comuni agli egiziani ai sensi della Costituzione e in conformità con la legge, senza distinzione nessuna per ragioni di sesso, d'origine, di lingua, di religione o di convinzioni.

2. Ogni interpretazione erronea della Costituzione in violazione del principio dell'uguaglianza e della libertà di credenza e di culto della gente del libro che viva fra i musulmani costituisce una violazione ovvia della Costituzione e del dovere di salvaguardare l'unità nazionale, a cui è tenuto ogni egiziano in conformità con l'articolo 60 della Costituzione. Inoltre, questo è contrario ai principi del referendum accettato da parte del popolo il 19 aprile 1979 relativo al Trattato di pace e alla ricostruzione dello Stato.

Si può dunque dire che sul piano formale il diritto musulmano copre pochi settori. Ma nella realtà esso ha un ruolo importante in quasi tutti gli aspetti della vita. Così, serve da riferimento per determinare ciò che è lecito e ciò che è illecito negli ambiti dell'etica sessuale (promiscuità tra uomini e donne, rapporti sessuali extramatrimoniali ecc.) e medica (aborto, fecondazione artificiale, pianificazione familiare, tabagismo ecc.), dei vestiti, dei divieti alimentari, dei limiti dello sport, delle restrizioni sul piano artistico e della libertà d'espressione, dell'economia (interessi per debiti e attività bancarie, scommesse e giochi di sorte, assicurazioni, imposta religiosa ecc.), del lavoro della donna e della sua partecipazione alla vita politica, dell'integrità fisica (circoncisione maschile e femminile) ecc.

Ma gli ambienti religiosi ritengono che il diritto musulmano debba assolutamente regolare tutto, e soprattutto debba sostituire le leggi d'origine occidentale. La menzione dell'islam come religione di Stato e del diritto musulmano come fonte prin-

cipale del diritto serve loro da leva per contestare la ricezione di queste leggi e chiedere il ritorno all'applicazione del diritto musulmano. È ciò che vedremo nel prossimo paragrafo, che tratta dell'Egitto quale punto di riferimento per gli altri paesi arabi.

II. Resistenza islamista

1) Rifiuto della ricezione delle leggi straniere e ritorno al diritto musulmano

La corrente fondamentalista è contraria a qualsiasi ricezione del diritto straniero, sia prima che dopo la modifica costituzionale. Infatti, qualsiasi legge la cui fonte è altra rispetto al diritto musulmano sarebbe nulla.

Questa opinione restrittiva si basa su molti versetti coranici, fra i quali si trovano i due passaggi seguenti:

> Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha fatto scendere, questi sono i miscredenti, (...), questi sono gli ingiusti, (...) questi sono gli iniqui (5:44, 45, 47).
>
> Quando Allah e il Suo Inviato hanno decretato qualcosa, non è bene che il credente o la credente scelgano a modo loro. Chi disobbedisce ad Allah e al Suo Inviato palesemente si travia (33:36)[1].

Questa corrente si manifestò già nei dibattiti che hanno avuto luogo in occasione della stesura del Codice civile egiziano. Al-Hudaybi (d. 1973), guida dei Fratelli musulmani, disse:

> Vorrei menzionare qui che ho un'opinione su tutta la questione e non soltanto in materia di diritto civile. Questa opinione è una credenza inalterabile e spero d'incontrare Dio senza cambiarla. Non mi sono opposto al diritto civile né a parole né mediante stampa e non ho detto nulla sul suo contenuto, poiché ritengo che non occorra discuterne [...]. La mia convinzione è che la legislazione, in tutti i nostri paesi e in tutto ciò che riguarda la nostra vita, deve basarsi sulle norme coraniche. E se dico il Corano, intendo anche la *Sunnah* del profeta, preghiera e saluto su di lui, poiché obbedirgli è obbedire a Dio[2].

'Odeh, giudice, membro dei Fratelli musulmani, condannato a morte nel 1954 da Gamal 'Abd-al-Nasir (d. 1970), scrive: "La Costituzione egiziana, la legge positiva, enuncia che la religione ufficiale dello Stato è l'islam. Ciò significa che il sistema musulmano è il sistema di base dello Stato; che l'Islam è la fonte da cui deriva il sistema statale". Ogni legge contraria all'islam, dice, è contraria alla Costituzione, e i tribunali hanno il diritto di non applicarla[3].

Gli islamisti considerano il diritto musulmano come diritto divino, un diritto perfetto, al di sopra di qualsiasi altro diritto. La ricezione di un diritto straniero significa in realtà una sfida alla perfezione del diritto musulmano e alla sua capacità di guidare la società del nostro tempo. Uno studente chiese alla Commissione saudita sulla *fatwa* se la comparazione tra il diritto musulmano e il diritto positivo avrebbe

[1] 'Odeh: Al-islam wa-awda'una al-qanuniyyah, p. 56-57.
[2] Al-qanun al-madani, Majmu'at al-a'mal al-tahdiriyyah, vol. I, p. 48.
[3] 'Odeh: Al-islam wa-awda'uni al-qanuniyyah, p. 63-64.

sminuito il diritto musulmano. La Commissione rispose che non c'è nulla di male in tale comparazione se il suo scopo è dimostrare il carattere completo del diritto musulmano e la sua supremazia sulle leggi positive[1]. Nel sito dell'Accademia islamica del *fiqh*, che dipende dalla Lega islamica mondiale (*Rabitat al-'alam al-islami*), si legge fra i suoi obiettivi: "dimostrare la superiorità delle norme musulmane sulle norme del diritto positivo"[2]. Questo non fa che riflettere il detto di Maometto secondo cui "l'islam si innalza e niente può innalzarsi al di sopra di esso".

La sacralizzazione del diritto musulmano pone tuttavia un problema: cosa bisogna prendere di questo diritto? I fondamentalisti islamici auspicano che le norme musulmane attualmente in vigore nei paesi musulmani vengano mantenute e rafforzate. È il caso del settore del diritto di famiglia con le sue restrizioni contrarie ai diritti umani: divieto del matrimonio di una musulmana con un non musulmano, disuguaglianza in materia successoria tra uomo e donna ecc. Inoltre, gli islamisti desiderano la soppressione del Codice penale attuale per sostituirlo con un Codice penale musulmano, che contenga delle norme contrarie alla tendenza a rendere le sanzioni più umane e a garantire il rispetto della libertà religiosa: amputazione della mano del ladro, lapidazione per l'offesa d'adulterio, applicazione della legge del taglione in caso di colpi e ferite, messa a morte dell'apostata ecc. D'altra parte, desiderano proibire il sistema bancario attuale e stabilire un sistema bancario musulmano. Ma l'elenco delle norme musulmane da riabilitare rischia d'essere ancora più lungo: divieto di lavorare per le donne, divieto della musica e del cinema, demolizione delle statue, imposizione della *jizyah* (tributo) per i non musulmani ed esclusione di questi ultimi dal Parlamento. E perché non il ritorno alla schiavitù? La questione resta aperta.

Lo sceicco Salah Abu-Isma'il, parlamentare egiziano, difende il ritorno alla schiavitù per le donne dei nemici che cadono nelle mani dei musulmani come prigioniere. Spiega che i musulmani possono decidere in questo caso sia di liberarle senza o con contropartita, sia d'ucciderle, sia di ridurle allo stato di prigioniere schiave. Se si decide di ridurre una donna in questa condizione, lei diventa di proprietà di un uomo ai sensi delle norme del diritto musulmano, e il suo proprietario non può avere rapporti con lei prima che lei abbia i suoi mestrui, per assicurarsi che il suo ventre non sia occupato da una gravidanza avuta da un altro uomo (sic). Se vede che non è incinta, ha il diritto di coabitare con lei come marito e moglie. Se questa schiava mette al mondo un figlio maschio e il padre muore, lei viene ereditata da suo figlio a titolo di bene. Ma visto che una madre non può essere in possesso di suo figlio, la prigioniera diventa libera[3].

Al-Mawdudi (d. 1979), grande dotto religioso pakistano, replicando a un autore che nega la schiavitù nell'islam, dice: "L'autore onorato è in grado d'indicare una

---

[1] Majallat al-buhuth al-islamiyyah, no. 27, 1990, p. 89-90.

[2] http://www.muslimworldleague.org/.

[3] Abu-Isma'il: Al-shahadah, p. 78-79.

sola norma coranica che esclude la schiavitù in modo assoluto per il futuro? La risposta è certamente no"[1].

Le citazioni suddette provano che nello spirito dei loro autori l'abolizione della schiavitù è una misura provvisoria e che è possibile reintrodurla. Un libro di un'egiziana non nasconde il suo timore dinanzi a questa prospettiva. Il ritorno alla schiavitù è una possibilità che non bisogna escludere se un giorno gli integralisti musulmani ritornassero al potere[2].

Un professore egiziano, dottore in Diritto alla Sorbona, propone un progetto di legge in conformità al diritto musulmano che dovrebbe sostituire le Convenzioni di Ginevra. Questo progetto precisa all'art. 202:

> Non sarà tenuto conto delle usanze o leggi internazionali nel settore militare se sono contrarie a uno degli obiettivi del diritto musulmano (*maqasid al-shari'ah*) o violano uno dei suoi testi.

Il progetto distingue tra un paese che è conquistato senza guerra a seguito di un trattato di pace e un paese conquistato a seguito di una guerra (art. 165).

Se un paese è conquistato senza che si combatta una guerra, i suoi abitanti, poiché hanno un libro rivelato (*Ahl al-kitab*), hanno la scelta tra pagare la *jizyah* (tributo) o il doppio della *zakat* (imposta religiosa), se non intendono pagare la *jizyah*. Quanto a quelli che non hanno un libro rivelato, il capo dello Stato è libero di trattarli come *Ahl al-kitab* o dare loro la scelta tra l'islam e la morte (art. 169 e pp. 134-5). Gli abitanti del paese conquistato sono liberi di rimanere nel paese o d'abbandonarlo (art. 174).

Il progetto evoca in seguito i prigionieri di guerra:

> Art. 191 – Il capo del paese ha il diritto di concedere la libertà ai prigionieri di guerra, chiedere riscatti in cambio della loro liberazione (*fida'*) o ridurli in schiavitù (*yadrib 'alayhim al-riq*).
>
> Art. 192 – I riscatti per il riacquisto dei prigionieri o il loro asservimento fanno parte del bottino. I riscatti o i prigionieri asserviti sono distribuiti ai beneficiari del bottino.
>
> Per quanto riguarda i non combattenti, il progetto precisa:
>
> Art. 52 – 1. È vietato uccidere le donne, i bambini, i vecchi e i monaci.
>
> 2. Se costituiscono un aiuto per il nemico, saranno presi come prigionieri (*sabyihim*).
>
> 3. Se è impossibile prenderli come prigionieri, saranno trattati come combattenti.

Questo vuol dire che, facendo parte del bottino, saranno considerati come schiavi e distribuiti secondo le norme musulmane (artt. 179 ss.). Per quanto riguarda le donne prigioniere, la proposta di legge enuncia:

---

[1] Al-Mawdudi: Al-islam fi muwajahat al-tahaddiyat, p. 64. Mawdudi dedica le pagine 63 a 109 per trattare la questione della schiavitù e delle relazioni sessuali con i prigionieri.

[2] Masri: Khalf al-hijab, p. 105-112.

> Art. 194 – 1. Chi riceve una donna prigioniera a titolo di bottino non può avere relazioni sessuali immediate con lei.
>
> 2. Se non è incinta, è vietato avere rapporti sessuali con lei prima che abbia i suoi mestrui almeno una volta. Se è incinta, i rapporti sessuali non possono avere luogo che dopo il parto e il periodo di purificazione (*nafas*).
>
> Art. 195 – Colui che riceve una donna prigioniera a titolo di bottino ha il permesso di goderne immediatamente, a eccezione dei rapporti sessuali.

La proposta di legge non precisa se le donne d'ogni paese conquistato saranno considerate come prigioniere o soltanto quelle dei paesi conquistati dopo una guerra.

Questi riferimenti dimostrano, se necessario, che la domanda di ritornare al diritto musulmano è elastica e può sempre riservarci sorprese. D'altra parte, chi ha il diritto di dire ciò che fa parte del diritto musulmano e ciò che non ne fa parte, e qual è la parte di questo diritto da applicare e quella da abbandonare? La risposta a tali questioni dipende dalle forze in campo e dalle possibilità di mettere in pratica le idee ereditate del passato. Gli eccessi dei talebani in Afghanistan forniscono un esempio lampante.

2) Rifiuto dell'applicazione delle leggi straniere

L'opposizione al diritto d'origine straniera si manifesta a volte con il rifiuto d'alcuni giudici fondamentalisti d'applicare le leggi statali, contestando la loro costituzionalità.

Il giudice Mahmud 'Abd-al-Hamid Ghurab è un esempio del conflitto che esiste tra il diritto positivo e il diritto musulmano. Pubblicò nel 1986 un libro di 455 pagine, intitolato *Ahkam islamiyyah idanah lil-qawanin al-wad'iyyah* (Decisioni musulmane come condanna delle leggi positive). Questo libro comprende una selezione di 37 sentenze pronunciate da Ghurab tra il 22 febbraio 1979 e il 18 maggio 1985, inframezzate da reazioni favorevoli o ostili nella stampa egiziana e straniera. Il libro termina con una conclusione e un appello ai giudici egiziani, affinché lottino per l'applicazione del diritto musulmano in Egitto. Considera il fatto di rendere la giustizia conforme alle norme musulmane come la forma di *Jihad* più nobile. Cita a tal fine il detto di Maometto: "Lo *Jihad* migliore è dire una parola di verità a un governatore iniquo". Lo *Jihad* della penna, aggiunge, equivale, ed è anche superiore, allo *Jihad* della spada. Nella sua prefazione, 'Ali Jarishah afferma che i giudici, come il resto del personale statale, hanno il diritto, e anche il dovere, d'astenersi dall'applicare le leggi contrarie alle leggi di Dio, per le ragioni seguenti:

- La Costituzione che fa del diritto musulmano la fonte principale del diritto si rivolge a tutti gli organi statali.
- Il Corano dice: "Giudica tra loro secondo quello che Allah ha fatto discendere, non conformarti alle loro passioni allontanandoti dalla verità che ti è giunta" (5:48).

– La proclamazione di fede (*shahadah*), primo pilastro dell'islam, afferma che "non c'è dio altro che Dio"[1].

3) Posizione della Corte costituzionale

La Corte suprema egiziana, creata nel 1969, e la Corte costituzionale suprema, che l'ha sostituita dal 1979, si sono dedicate varie volte alla questione dell'applicazione del diritto musulmano nei ricorsi riguardanti la costituzionalità delle leggi contrarie al diritto musulmano.

In una decisione del 3 aprile 1976, la Corte suprema ha affermato che l'art. 2 della Costituzione mira a indurre il legislatore a ispirarsi nel suo lavoro ai principi del diritto musulmano, senza imporgli una scuola giuridica o un'opinione particolare. Se il legislatore sceglie una soluzione, può imporla a tutti per garantire la stabilità delle relazioni e realizzare la giustizia. L'obbedienza all'autorità pubblica (*waliy al-amr*) in questo caso è obbligatoria per tutti, finché non viola la legge divina e non comanda il peccato (*ma'siyah*)[2].

In un gran numero di casi, la Corte ha rifiutato di pronunciarsi sulla costituzionalità delle leggi in relazione all'art. 2, quando la parte non ne aveva interesse. In un processo riguardante l'art. 226 del Codice civile sugli interessi, la parte reclamante ha rinunciato a richiedere gli interessi. La Corte ha allora deciso che non era più necessario pronunciarsi sulla costituzionalità dell'articolo in questione[3].

Quest'articolo, tuttavia, è stato oggetto di un'altra decisione della Corte. Essa in quell'occasione ha affermato un certo numero di principi:

– Solo la Corte costituzionale suprema ha la competenza giudiziaria a controllare la costituzionalità delle leggi, ai sensi dell'art. 175 della Costituzione e dell'art. 25 della legge che regge la Corte in questione.
– Ricordando i lavori della Commissione parlamentare che ha presentato l'emendamento costituzionale, la Corte afferma "la necessità di rivedere le leggi esistenti prima della Costituzione del 1971 per renderle conformi alle norme del diritto musulmano", ma "il passaggio dell'ordinamento giuridico attuale esistente in Egitto da oltre 100 anni, all'ordinamento giuridico musulmano completo richiede pazienza e ricerca pratica" in ragione "dei cambiamenti economici e sociali che non erano correnti o conosciuti prima delle innovazioni del nostro mondo moderno e delle relazioni e transazioni nella società internazionale". "Occorrerebbe lasciare a quelli che sono responsabili di modificare l'ordinamento giuridico il tempo di raccogliere queste leggi in modo completo nel quadro del Corano, della *Sunnah* e dei pareri dei vari giuristi e dotti".
– L'art. 2 della Costituzione ha disposto un limite che deve essere rispettato dal potere legislativo. Si tratta della necessità per il legislatore di riferirsi ai principi

[1] Ghurab, p. 11-13. Per ulteriori dettagli, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Le juge Ghurab assis entre deux chaises.
[2] Decisione della corte suprema del 3 aprile 1976, raccolta delle decisioni, volume I, parte I, p. 432-434.
[3] Decisione della corte del 21 dicembre 1985, raccolta delle decisioni della suddetta corte, volume 3, p. 287.

del diritto musulmano quando esso intende stabilire una legge. Questo limite riguarda soltanto le nuove leggi promulgate dopo l'emendamento costituzionale. Se questo limite non è rispettato, la legge è incostituzionale. Questo non è il caso delle leggi promulgate prima dell'emendamento costituzionale, che restano sempre in vigore e devono essere applicate.

– La modifica costituzionale non significa che le norme musulmane siano diventate leggi applicabili in sé, senza necessità di promulgarle, e che abroghino ogni legge contraria. I tribunali non possono applicare il diritto musulmano come tale. Una siffatta concezione implicherebbe non soltanto il rifiuto delle leggi che disciplinano i diversi aspetti civili, penali, sociali ed economici, ma anche la ricerca da parte dei tribunali delle norme non codificate da applicare ai litigi che si pongono in sostituzione delle leggi abrogate. Questo condurrebbe a privare di valore le sentenze e i processi e a destabilizzare l'ordine.
– Il legislatore ha la responsabilità politica, e non giuridica, di purificare le leggi promulgate prima dell'emendamento costituzionale di tutto ciò che sarebbe contrario al diritto musulmano, per realizzare un'armonia tra tutte le leggi e la loro conformità a questo diritto.
– L'art. 226 sugli interessi è stato promulgato prima dell'emendamento della Costituzione. A meno che ci si pronunci sulla sua conformità o meno al diritto musulmano, l'articolo in questione non potrebbe essere considerato contrario alla Costituzione[1].

In una decisione del 5 gennaio 1991, la Corte doveva pronunciarsi sulla costituzionalità degli articoli 267, 269, 273, 274, 275, 276 e 277 del Codice penale relativi alle offese sessuali. La Corte affermò che solo le leggi promulgate dopo la modifica dell'articolo 2 della Costituzione sono incostituzionali se violano il diritto musulmano. Aggiunse: "Le decisioni prese da questa Corte hanno una forza assoluta non soltanto per le parti nel litigio che è stato deciso, ma si estendono a tutti, e si impongono a tutte le autorità dello Stato, tanto nel caso in cui la corte abbia deciso la costituzionalità quanto l'incostituzionalità della norma attaccata". Ora, dice la Corte, gli articoli attaccati sono già stati dichiarati conformi alla Costituzione, poiché erano entrati in vigore prima della modifica costituzionale del 1980. Non era dunque più necessario ritornare sulla questione[2].

Per quanto riguarda le leggi intervenute dopo la modifica costituzionale del 1980, la Corte ricorre a una distinzione tra i principi musulmani assoluti e le norme relative. Infatti, mentre i primi sono immutabili, le seconde variano nel tempo e nello spazio. Perché una legge promulgata dopo il 1980 sia dichiarata incostituzionale, deve contraddire le norme del diritto musulmano la cui origine e il cui significato sono certi (*ahkam shar'iyyah qat'iyyat al-thubut wal-dalalah*), senza bisogno d'interpretazione. Se, invece, una norma è dubbia quanto alla sua origine e/o al suo

---

1 Decisione della corte del 4 maggio 1985, raccolta delle decisioni della suddetta Corte, volume 3, p. 209-224. La corte ha ripreso queste stesse argomentazioni in un giudizio sullo stesso argomento nella sua decisione del 21 dic. 1985, op. cit., p. 274-286.

2 Decisione pubblicata nella Gazzetta ufficiale egiziana n. 20 del 16 maggio 1991, ripresa in Majallat hay'at qadaya al-dawlah, no 1, 1992, p. 134-137.

senso, può essere oggetto d'interpretazione. L'attività d'interpretazione è di competenza delle autorità statali. Il fatto che una di queste norme esista da lungo tempo non costituisce un ostacolo alla sua sostituzione con una nuova norma, se l'interesse della società lo esige.

Così, il 14 agosto 1994 la Corte ha pronunciato una sentenza che riguarda una domanda di divorzio di una donna sulla base della legge 100 del 1985. Secondo questa legge, l'uomo che contrae matrimonio deve indicare il suo statuto sul contratto di matrimonio. Se è già sposato, l'ufficiale incaricato del matrimonio deve informare la prima moglie del nuovo matrimonio del marito. Quest'ultima ha allora il diritto di chiedere il divorzio, entro un anno a partire dal giorno della notifica, a condizione che possa provare l'esistenza di un danno. Un coniuge bigamo, la cui moglie chiedeva il divorzio su questa base, sollevò l'incostituzionalità di questa legge per violazione dell'art. 2 della Costituzione, ritenendo che la condizione posta da questa legge restringesse il suo diritto d'avere diverse mogli. La Corte rifiutò la sua domanda ritenendo che il Corano, pur autorizzando la poligamia, non la impone. La poligamia non è dunque un obbligo, ma una semplice facoltà, che del resto dipende dalla garanzia che tutte le mogli siano trattate in modo giusto ed equo. Ora, la legge non proibisce la poligamia, cosa che sarebbe contraria al diritto musulmano, ma si è soltanto basata su fondamenti oggettivi, poiché ha preso in considerazione la sofferenza materiale e morale della prima moglie, che renderebbe impossibile il mantenimento di una vita rispettabile tra i coniugi. L'onere della prova pesa sulla donna e il giudice ha il diritto d'ufficializzare il divorzio solo nel caso in cui non riesca a riconciliare le due parti. Questa disposizione non arreca dunque danno al diritto d'essere poligamo.

In un'altra sentenza del 18 maggio 1996, la Corte ha ritenuto che il decreto 113, completato dal decreto 208 del 1994, che proibisce l'accesso alla scuola alle allieve che portano il velo completo e che sottopone il fatto di portare il velo parziale alla richiesta scritta del tutore legale dell'allieva, non viola l'art. 2 della Costituzione. La Corte ha in primo luogo indicato che l'islam è intervenuto per sottolineare il valore della donna e indurla a proteggere la sua castità. Di conseguenza, la donna non è libera di vestirsi come vorrebbe. Tuttavia, la Corte ha aggiunto che non esiste un testo assoluto nella sua origine e nel suo significato che regoli in dettaglio gli abiti che la donna deve portare per coprire le parti del corpo che deve obbligatoriamente velare. Benché esistano testi nel Corano sul velo, il loro significato è relativo, poiché i versetti coranici in materia hanno dato luogo a divergenze d'interpretazione. Il legislatore può allora legiferare su questo a condizione di non contraddire un principio assoluto del diritto musulmano. Così facendo, non occorrerà esagerare e mettere la donna in una situazione delicata per il fatto di considerare tutto il suo corpo come fonte di vergogna (*'awrah*). La donna dovrà studiare, uscire e mescolarsi agli altri e non è concepibile, mentre la vita scorre intorno a lei, che le sia imposto d'essere "un fantasma coperto di nero o di qualsiasi altro colore". I suoi vestiti devono proteggere la sua virtù, senza tuttavia ostacolare i suoi gesti. Occorre trovare un equilibrio tra le due cose. Proibendo di portare il velo

completo nelle scuole pubbliche, conclude la Corte, il legislatore non ha dunque violato i principi del diritto musulmano[1].

4) Tentativi di codifica

Non avendo la possibilità di vedere i tribunali rifiutare in maniera massiccia le leggi positive in vigore, i fondamentalisti tentano d'aggirare questa difficoltà facendo approvare progetti di leggi conformi al diritto musulmano. Vedremo qui i progetti egiziani, i progetti della Lega araba e quelli di Costituzione preparati dai movimenti islamisti.

A) Progetti egiziani

L'Egitto ha conosciuto numerosi progetti di legge in previsione dell'islamizzazione del diritto. I più importanti sono quelli del 1982.

Ai sensi dell'art. 2 della Costituzione, il 17 dicembre 1978 il Parlamento ha deciso di formare una Commissione speciale autorizzata "a consultare tutti gli studi e lavori di codifica e le leggi relative all'applicazione del diritto musulmano, in Egitto e all'estero, come pure i libri degli esperti e degli specialisti del diritto musulmano e del diritto positivo". Il parere dell'Azhar, delle associazioni e della Corte di Cassazione è stato sollecitato.

Hanno contribuito ai lavori della Commissione e delle Sottocommissioni degli universitari, lo sceicco dell'Azhar, il *Mufti* della Repubblica, alcuni membri dell'Accademia delle ricerche islamiche, dei ministri della Giustizia e di *Waqf*, degli alti magistrati (presidenti della Corte di Cassazione e del Consiglio di Stato, l'avvocato generale, presidenti delle Corti d'appello ecc.), dei rettori di università, dei rettori delle facoltà di Legge e della *Shari'ah* dell'Azhar e d'altre università. I progetti così approvati potevano pretendere di beneficiare di un grande consenso.

Questi lavori hanno prodotto una serie di progetti di legge. Presentando questi progetti al Parlamento egiziano, il suo presidente, Sufi Abu-Talib, spiega:

> Il fatto d'applicare il diritto musulmano e di sottoporsi ai suoi statuti legali significa che il popolo egiziano e la nazione araba e islamica intera sono riportati al loro essere arabo e musulmano, dopo l'alienazione che abbiamo vissuto nell'ombra di leggi straniere per più di un secolo. Ciò mette fine alla contraddizione tra i valori morali della nostra terra e gli obblighi della civiltà attuale che chiudono il nostro popolo come all'interno di una muraglia, [...] tra ciò che crede l'uomo egiziano e le leggi che lo governano[2].

Uno di questi progetti è quello del Codice civile musulmano, basato sull'attuale Codice civile egiziano. Il lavoro della Commissione è consistito nel riprendere questo Codice e nell'analizzare articolo per articolo ciò che sarebbe contrario al diritto musulmano. Ma il progetto più importante dal punto di vista dell'islamizzazione è quello del Codice penale. Questo progetto è composto da 630 articoli, seguiti da una memoria esplicativa imponente. In particolare, esso reintroduce i delitti previsti dal Corano o la *Sunnah*, cioè il furto, il brigantaggio,

[1] Sulla posizione della Corte, v. Bernard-Maugiron: Le politique à l'épreuve du judiciaire, p. 339-395.

[2] Iqtirah bi-mashru' qanun bi-isdar qanun al-'uqubat, p. f.

l'adulterio, l'accusa diffamatoria d'adulterio, il consumo d'alcool, l'apostasia, il danno all'integrità corporale e alla vita umana. Per questi delitti, il progetto prevede le pene dette musulmane, ovvero: la pena di morte, l'amputazione della mano e del piede, la flagellazione, la lapidazione, l'applicazione della legge del taglione (occhio per occhio, dente per dente, testicolo per testicolo ecc.) e il prezzo del sangue[1].

Nonostante il lavoro richiesto per l'elaborazione di questi progetti, il governo egiziano li ha scartati, senza riferirne al Parlamento, probabilmente per ragioni di politica estera. Si segnalerà qui che le pene previste dal progetto di Codice penale sono contrarie ai principi dei diritti umani previsti dai diversi documenti delle Nazioni Unite. Ora, il trattato di pace tra Egitto e Israele del 26 marzo 1979 spiega, all'art. 3, comma 3: "Le parti [...] si impegnano a garantire che i loro rispettivi cittadini beneficeranno delle garanzie di una procedura regolare. Il processo per mezzo del quale le parti si impegnano a stabilire delle relazioni di questo ordine, insieme con l'applicazione delle altre disposizioni del presente Trattato sono descritte nel protocollo allegato al presente Accordo (allegato III)". Questo allegato precisa, all'art. 7: "Le parti affermano che si impegnano a rispettare e osservare i diritti dell'uomo e le libertà fondamentali applicabili a tutti e che cercheranno di promuovere il rispetto dei suddetti diritti e libertà in conformità alle disposizioni della Carta delle Nazioni Unite". Ciò potrebbe aver motivato il ritiro di questi progetti.

Muhammad Sa'id Al-'Ashmawi motiva questo ritiro con il fatto che Sadat lo aveva invitato dopo la pubblicazione del suo libro *Usul al-shari'ah* (Fondamenti della *shari'ah*"; di cui parleremo in seguito) per chiedergli di spiegargli la differenza tra *fiqh* e *shari'ah.* A seguito di questo incontro egli rinunciò ai progetti che si riteneva consolidassero la *shari'ah*, mentre in realtà non facevano che codificare il *fiqh*[2].

B) Progetti della lega degli stati arabi

La Lega degli Stati arabi cerca di conformare il diritto dei suoi membri al diritto musulmano. Nella loro prima riunione tenutasi a Rabat dal 14 al 16 dicembre 1977, i sedici ministri della Giustizia dei paesi arabi hanno pubblicato un manifesto nel quale affermano la loro volontà d'operare per l'unificazione delle leggi dei loro paesi[3]. Il primo paragrafo di questo manifesto è una dichiarazione di fede:

> Convinto del fatto che l'unità, la gloria e il prestigio della nazione araba, come pure la sua forza, la sua autenticità e il vero legame comune a tutte le persone e le società che la compongono, hanno per base la *shari'ah*, con la quale Dio ha onorato la nazione araba mediante la credenza e la legge che uniscono i sui membri, ordinano il suo pensiero e coordinano la sua marcia verso la realizzazione delle sue aspirazioni e la concretizzazione del suo ideale d'unità e della sua dignità.

---

1 Sul contenuto di questo progetto, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Étude sur le droit pénal musulman.

2 http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=17234.

3 Testo francese del manifesto di Rabat in Recueil de documents du Conseil, volume 1, gennaio 1987, p. 13-15.

Nel secondo paragrafo, viene detto che "il rispetto dei precetti della *shari'ah* è la via più sana e più adatta" per giungere all'unificazione del diritto quale "obiettivo imperativo da raggiungere". Questo paragrafo aggiunge che "i principi della *shari'ah* (*mabadi'*) che abbracciano [...] armoniosamente tutti gli aspetti della vita, così come le norme e le giurisprudenze che il pensiero e la legislazione musulmana comportano, sono stati e rimangono una fonte di riferimento per i dotti e i ricercatori di tutta la nazione araba, o del mondo intero".

Il Piano di Sana'a (25 febbraio 1981) adottato dal Consiglio dei ministri della Giustizia dei paesi arabi dice che l'unificazione deve preservare i principi fondamentali seguenti:

a) Prendere come fonte di legislazione unificata il sacro Corano, la *Sunnah* e le norme d'interpretazione che a essi si ricollegano come il consenso, l'analogia o l'utilità pubblica, evitando d'essere influenzato da un rito determinato del *fiqh* e adottando i principi di giustizia che non contraddicono la *shari'ah*.

b) Adottare la norma di progressione nel processo d'unificazione[1].

Dal 1983 il Consiglio si riunisce ogni anno; sono stati elaborati molti progetti e convenzioni.

– Convenzione araba di Riad sulla cooperazione giudiziaria[2].
– Statuto di Casablanca per l'organizzazione giudiziaria araba unificata[3].
– Convenzione araba d'Amman sull'arbitrato commerciale[4].
– Progetto di legge unificata relativa al registro fondiario[5].
– Progetto d'unificazione della terminologia giuridica relativa alla procedura civile, l'arbitrato e l'esecuzione dei giudizi[6].
– Progetto di codice civile unificato.
– Progetto di codice di procedura penale[7].
– Progetto di codice di procedura civile[8].
– Documento del Kuwait relativo al codice arabo unificato di statuto personale[9].
– Progetto di codice penale arabo unificato[1].

---

1 Testo francese del manifesto di Rabat in Recueil de documents du Conseil, vol. 1, gennaio 1987, p. 17-19.

2 Approvata il 6 aprile 1983; entrata in vigore il 30 ottobre 1985. testo francese in Recueil de documents du Conseil, vol. 2, gennaio 1988, p. 7-57.

3 Adottato il 17 aprile 1986. Testo francese in Recueil de documents du Conseil, vol. 2, gennaio 1988, p. 58-77.

4 Adottato il 14 aprile 1987. Testo francese in Recueil de documents du Conseil, vol. 2, gennaio 1988, p. 7-26.

5 Progetto annunciato nella relazione in Arabo della sesta sessione del Consiglio, 1988, p. 80.

6 Progetto annunciato nella relazione in Arabo della sesta sessione del Consiglio, 1988, p. 81.

7 Questo progetto fu approvato dal Consiglio dei Ministri arabi della giustizia riuniti a Alger nell'ottobre 2003.

8 Questo progetto fu approvato dal Consiglio dei Ministri arabi della giustizia riuniti a Alger nell'ottobre 2003.

9 Adottato il 4 aprile 1988. testo francese in Recueil de documents du Conseil, volume 3, gennaio 1989, p. 27-134.

Sono i due ultimi progetti a porre maggiori problemi.

Il progetto dello statuto personale riguarda soltanto la comunità musulmana. Riprende le norme discriminatorie nei confronti dei non musulmani che esistono nelle leggi attuali dei paesi arabi. Nulla è detto delle leggi delle varie comunità non musulmane, che sono supposte restare in vigore dove esistono.

Quanto al progetto di Codice penale unificato, esso reintroduce, come il progetto egiziano suddetto, le norme musulmane da lungo tempo abbandonate in molti paesi musulmani.

C) Progetti costituzionali dei movimenti islamisti

È ovvio che i movimenti fondamentalisti intendono raggiungere il potere nei vari paesi musulmani, per stabilire regimi che applicano il diritto musulmano in tutti gli ambiti della vita, in sostituzione delle leggi adottate sotto l'influenza dell'Occidente, non soltanto sul piano interno, ma anche sul piano delle relazioni internazionali. Alcuni di questi movimenti hanno già redatto Costituzioni che dovrebbero reggere i paesi che governeranno, e prevedono anche la riabilitazione della guerra (*Jihad*) per l'espansione e la propagazione della fede musulmana. Ho tradotto e prodotto negli allegati 12-17 del mio libro *Les musulmans face aux droits de l'homme* sei di questi progetti. Abbiamo già parlato del progetto del professore di Diritto egiziano che insegna a Qatar, che dovrebbe sostituire le Convenzioni di Ginevra, ma nel quale si parla del pagamento di un tributo da parte dei vinti, d'asservimento e di distribuzione delle donne come schiave tra i combattenti, e ciò in conformità al diritto musulmano classico.

I progetti costituzionali musulmani concordano nel negare la sovranità del popolo e affermano che questa sovranità appartiene al diritto musulmano, o piuttosto a Dio come autore di questo diritto.

L'art. 20 del progetto del Partito della liberazione enuncia: "La sovranità appartiene al diritto musulmano e non al popolo". Il commento spiega che gli individui e la nazione sono sottoposti al diritto musulmano. Così, contrariamente ai regimi democratici, il califfo come capo dello Stato è nominato dalla nazione per applicare, non la sua volontà, ma il Corano e la *Sunnah* di Maometto. Se il popolo abbandona il diritto musulmano, il califfo è obbligato a combatterlo per ritornare alla legge. Il progetto invoca qui il versetto 4:65: "No, per il tuo Signore, non saranno credenti finché non ti avranno eletto giudice delle loro discordie e finché non avranno accettato senza recriminare quello che avrai deciso, sottomettendosi completamente"; come pure il detto di Maometto: "Nessuno di voi diventa credente fin quando il suo desiderio non diventa conforme al messaggio che ho portato".

Questo progetto precisa che le norme adottate dal capo dello Stato devono essere dedotte dalle fonti musulmane (art. 41). Il capo dello Stato "non può proibire ciò che è permesso o permettere ciò che è vietato" dal diritto musulmano (art. 42). Tutt'al più può scegliere una fra le diverse soluzioni musulmane per imporla a tutti (art. 2). Non ha, invece, il potere di modificare le norme certe come quelle concernenti il culto o il dogma (art. 3).

---

[1] Questo progetto fu approvato dal Consiglio dei Ministri arabi della giustizia nel novembre 1996.

Si ritrovano praticamente queste stesse norme negli altri progetti, anche se formulate differentemente. Citiamo qui due modelli. Il progetto di Jarishah dice:

> Art. 1 – L'islam è la religione dello Stato; i suoi dogmi sono da salvaguardare; la sua legge è obbligatoria e la sua legittimità è al di sopra di qualsiasi altro testo; la fonte principale di questa legge è la rivelazione – il Corano e la *Sunnah* – ; tutto quello che è contrario a questa legge è rifiutato e nullo.
>
> Art. 3 – L'autorità trae la sua legittimità dall'applicazione della legge di Dio e dall'accettazione della comunità musulmana. Ha il diritto all'obbedienza, al sostegno e alla protezione della sua esistenza finché obbedisce a Dio e al suo apostolo Maometto.
>
> Art. 49 – La rivelazione – tanto il Corano che la *Sunnah* – è al di sopra della Costituzione, e vi si riferisce per tutto ciò che le è contrario o tutto ciò su cui questa dichiarazione costituzionale osserva il silenzio.

Questa concezione può essere riassunta dall'art. 15 del progetto di Wasfi:

> Esprimere un'opinione conforme al diritto musulmano è un dovere garantito dallo Stato. Quest'ultimo predispone tutti i mezzi necessari a tal fine.
>
> Non si tiene conto dell'opinione della maggioranza se questa opinione è contraria al diritto musulmano.

5) Tattica delle priorità

Abbiamo precedentemente esposto la teoria delle priorità. Questa teoria trova la sua applicazione nel processo d'islamizzazione della società e del diritto. Cosciente della difficoltà di far adottare il diritto musulmano, Al-Qaradawi ritiene che su questo piano ci siano priorità da rispettare:

– La priorità deve essere data al cambiamento dell'individuo. La società può cambiare soltanto se gli individui che la compongono cambiano. Il Corano dice:

  In verità Allah non modifica la realtà di un popolo finché esso non muta nel suo intimo (13:11).

  Occorre dunque educare degli individui sani, forti nella fede, perché la fede è ciò che li guiderà nella vita. Si deve quindi vegliare su di loro intellettualmente con l'istruzione, spiritualmente con la devozione, caratterialmente con le virtù, fisicamente con lo sport, socialmente con la partecipazione e militarmente con la durezza, conservando un equilibrio tra queste componenti. Così, si creano uomini virtuosi capaci d'indicare il bene agli altri, come dice il Corano:

  Invero l'uomo è in perdita, eccetto coloro che credono e compiono il bene, vicendevolmente si raccomandano la verità e vicendevolmente si raccomandano la pazienza (103:2-3).

  L'istruzione viene prima della guerra santa. Per questa ragione, il Corano ha cominciato a istruire i musulmani, prima di prescrivere loro la guerra per la diffusione della fede. La guerra è del resto classificata in quattro categorie: la guer-

ra contro se stessi, la guerra contro Satana, la guerra contro i miscredenti e la guerra contro gli ipocriti[1].

– Priorità della battaglia ideologica sulla battaglia giuridica: per riformare la società, e dunque condurla all'applicazione integrale del diritto musulmano, occorre impegnare una battaglia ideologica tanto all'esterno contro gli atei, i missionari e gli orientalisti che attaccano la religione e la cultura musulmana, che all'interno contro la corrente che crede alle leggende che riguardano la credenza, innova nelle devozioni, adotta un atteggiamento fossilizzato nel pensiero, fa concessioni ai politici o respinge la società ricorrendo alla violenza a causa della sua rigidità religiosa e della sua impazienza per l'applicazione del diritto musulmano. Al-Qaradawi ritiene che si dia troppa importanza all'aspetto giuridico, richiedendo l'applicazione delle norme religiose, in particolare nel settore penale. Senza negare che queste norme facciano parte del diritto musulmano, ritiene che l'insistenza su queste norme abbia nuociuto alla causa di quanti richiedono il ritorno al diritto musulmano e abbia fornito il pretesto ai nemici dell'islam. Per Al-Qaradawi, le leggi da sole non fondano la società e non costruiscono le nazioni. Ciò che costruisce le nazioni è l'istruzione, e di seguito vengono le leggi per proteggerla[2].

III. Opposizione dei liberali

A fronte del movimento fondamentalista, gli autori musulmani liberali tentano di resistere portando risposte alle argomentazioni degli islamisti e basandosi sui fondamenti del diritto musulmano. Ma contrariamente ai libri su questa disciplina, gli scritti dei liberali non sono praticamente mai insegnati nelle facoltà di Legge o di Diritto musulmano. I loro autori sono spesso oggetto d'attacchi da parte degli islamisti e alcuni hanno perso la vita a causa delle loro idee. Proveremo qui a esporre le idee d'alcuni di questi autori, a titolo d'esempio.

1) Muhammad Sa'id Al-'Ashmawi

Al-'Ashmawi era il presidente del Tribunale egiziano dell'alta sicurezza dello Stato. È autore di molti libri. Due di questi ci interessano particolarmente: *Usul al-shari'ah* (Fondamenti della *shari'ah*) e *Al-Islam al-siyasi* (L'islam politico). Quest'ultimo è stato oggetto di una traduzione parziale in francese sotto il titolo *L'islamisme contre l'islam*. Pur essendo stato posto sotto la protezione della polizia da parte di Sadat dal 1980, questa protezione è stata sospesa nel marzo 2004. Pertanto, Al-'Ashmawi vive isolato nella sua casa a causa della paura degli islamisti[3].

Questo autore fa una distinzione tra la *shari'ah* e il *fiqh*. La *shari'ah* indica ciò che è stato rivelato a Maometto, mentre il *fiqh* è il diritto musulmano come sviluppato dai giuristi musulmani attraverso i secoli. Solo la *shari'ah* deve essere presa in considerazione, e non il *fiqh*, che resta un'opera umana.

Inoltre egli distingue tra la *shari'ah* di Mosè e quella di Maometto. Mosè è stato chiamato il "legislatore" a causa del carattere legislativo di tre dei cinque libri che

---

[1] Al-Qaradawi: Fi fiqh al-awlawiyyat, p. 209-219.
[2] Ibid., p. 220-230.
[3] http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=17234.

gli sono attribuiti. Maometto, invece, aveva una missione principalmente d'ordine morale, e questa ha una dimensione giuridica soltanto accessoriamente. A supporto di questa tesi Al-'Ashmawi cita Maometto, che dice: "Sono il Profeta della misericordia" e "Sono stato inviato per perfezionare le virtù morali". Il termine "misericordia" e i suoi derivati ritornano 79 volte nel Corano, a fronte delle sole quattro volte in cui compare il termine *shari'ah* e i suoi derivati. "Dei seimila versetti contenuti nel Corano, appena settecento comportano prescrizioni legali, sia in materia di pratiche cultuali, sia in materia di relazioni tra gli uomini. Se ci si limita a questi ultimi, non se ne trovano che duecento, ossia un trentesimo del Corano, e se si eliminano da questi duecento versetti quelli che sono abrogati da rivelazioni ulteriori, non ne restano più d'ottanta che siano sempre in vigore".

Al-'Ashmawi segnala che il termine *shari'ah*, citato una sola volta nel Corano (45:18), significa non "legge", ma un metodo e una via. È soltanto in seguito che questo termine è stato strumentalizzato dai giuristi musulmani per farne un sinonimo di "legge" come concepito nel sistema ebraico. Hanno così stabilito codici del tipo del Talmud, trascurando la differenza tra la missione di Maometto e quella di Mosè[1].

Al-'Ashmawi respinge l'argomentazione degli islamisti, che dicono che solo Dio può giudicare le liti tra gli uomini. Soprattutto, dice, le norme del diritto d'origine divina che appaiono nel Corano non sono sufficientemente numerose e precise da permettere di giudicare le controversie. D'altra parte, i fondamentalisti comprendono in maniera sbagliata due versetti che invocano, cioè:

> No, per il tuo Signore, non saranno credenti finché non ti avranno eletto giudice delle loro discordie e finché non avranno accettato senza recriminare quello che avrai deciso, sottomettendosi completamente (4:65).
>
> In verità abbiamo fatto scendere su di te il Libro con la verità, affinché giudichi tra gli uomini secondo quello che Allah ti ha mostrato (4:105).

In questi due versetti:

> Dio si rivolge al Profeta e a lui solo. Il primo nega la qualità di credenti ai musulmani che non facessero di Maometto l'arbitro dei loro litigi, o che contestassero la sua sentenza. Non c'è nulla di sorprendente: il Profeta, memoria della rivelazione, deve essere il solo arbitro dei litigi che emergono nella società dei primi credenti, per garantire la stabilità. Non si può dire, per altro, che perda la qualità di credente colui che non si affidi di sua spontanea volontà a un altro uomo, anche se fosse erudito e importante, per il regolamento dei suoi affari. Nel pensare questo c'è uno strano abuso di potere, che segnala che il suo autore non ha nessuna idea degli affari della giustizia e, più seriamente, si arroga una competenza che Dio ha esplicitamente riservato al Profeta. Anche il secondo versetto è molto esplicito: Dio si rivolge soltanto al Profeta, e nessun essere dotato di ragione può pretendere di detenere la visione con cui Dio dichiara aver gratificato Maometto[2].

---

1 Al-'Ashmawi: Al-islam al-siyasi, p. 35-37.
2 Ibid., p. 39-41.

Quanto ai versetti "Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha rivelato, questi sono miscredenti, [...], questi sono ingiusti, [...] questi sono iniqui" (5:44, 45, 47), sono stati rivelati quando gli ebrei di Medina, dopo avere chiesto al Profeta di dirimere un caso di fornicazione che riguardava uno di loro, gli avevano nascosto la pena di lapidazione prevista dalla legge ebraica in tali casi. La Gente del libro è dunque la sola destinataria di questi versetti[1].

Sul modello dell'interpretazione suddetta, Al-'Ashmawi vorrebbe che i versetti coranici fossero interpretati considerando le cause della loro rivelazione (*asbab al-nuzul*), evitando un'estrapolazione che a suo avviso distorce il loro senso. Respinge a tal fine la norma giuridica creata dai giuristi musulmani secondo la quale "il senso generale di un termine coranico deve prevalere sul suo senso circostanziale"[2].

D'altra parte, occorrerebbe tenere conto del carattere circostanziale delle norme coraniche. Al-'Ashmawi cita a questo proposito molte pratiche a sostegno della propria opinione: modifica da parte di 'Umar (d. 644) delle norme coraniche in materia di successione; divieto, sempre da parte di 'Umar, del matrimonio temporaneo, pur previsto nel versetto 4:24; creazione d'altre forme di ripudio; applicazione di una pena contro il consumo dell'alcool. Più recentemente ancora, il divieto della schiavitù e l'introduzione della norma dell'eredità obbligatoria in diritto successorio per attenuare il principio di non rappresentazione[3]. Finché le circostanze della vita cambieranno, le norme previste dal Corano saranno soggette al cambiamento. È dunque assurdo dire oggi che chi non applica una norma giuridica diventa un miscredente. Tale dichiarazione è soltanto un incitamento alla sommossa[4].

Al-'Ashmawi affronta anche l'aspetto politico dell'appello del ritorno al diritto musulmano. Non esiste un solo versetto coranico che indica ai musulmani il regime politico da adottare. Se il califfato facesse parte integrante del dogma musulmano, il Corano avrebbe dovuto regolarlo, almeno tracciando le linee direttive per un tale governo. L'Egitto faraonico ha conosciuto la teocrazia con l'infallibilità del faraone. Ancora oggi, si ha questo sistema in Giappone. Nel Medioevo si parlava di sovranità monarchica del diritto divino. Ora, questo è contrario all'islam. Ma i giuristi musulmani, sotto l'influenza bizantina, hanno sviluppato una teoria politica in questo senso per legittimare il potere di Mu'awiyah (d. 680) e i suoi successori[5].

Al-'Ashmawi ritiene che secondo l'islam tutti i regimi politici siano regimi sociali costruiti su dati storici. Occorrerebbe semplicemente che questi regimi fossero derivati dalla volontà del popolo e progredissero secondo le necessità della società e lo spirito dell'epoca, a condizione che questo accada nel quadro delle norme musulmane sulla giustizia, l'uguaglianza, la misericordia e l'umanità. Il vero governo musulmano, dopo il potere di Maometto, è il governo scelto e controllato dal popo-

1 Ibid., p. 41-42.
2 Ibid., p. 42-44.
3 Secondo questo principio, se il deceduto lascia un figlio e bambini di un figlio predeceduto, l'eredità è attribuita al figlio che sopravvive, e nulla spetta ai bambini del figlio predeceduto.
4 Al-'Ashmawi: Al-islam al-siyasi, p. 45-51; 198-204; Al-'Ashmawi: Usul al-shari'ah, p. 98-110.
5 Al-'Ashmawi: Al-islam al-siyasi, p. 88-91.

lo in tutta libertà, con il diritto di cambiarlo senza che sia versato sangue e senza essere accusato d'ateismo o di miscredenza[1].

Soffermandosi sulla principale rivendicazione dei fondamentalisti, cioè l'applicazione del diritto penale musulmano, Al-'Ashmawi dice: "Diverse condizioni devono essere soddisfatte affinché queste pene coraniche possano essere applicate. La più importante è che siamo in presenza di una comunità di credenti pii e onorabili, che ha instaurato la giustizia politica, economica e sociale in modo che le sentenze pronunciate nel nome della legge religiosa non siano utilizzate a fini avulsi da questa, e che le punizioni imposte in nome dell'islam non siano applicate ai musulmani da governi ingiusti o da tribunali speciali, sulla base d'arresti arbitrari o testimonianze false, come accaduto troppo spesso nel corso della storia musulmana, e più ancora al giorno d'oggi". L'islam non esige dalla società che essa applichi sistematicamente punizioni coraniche, ma al contrario ingiunge di dare prova di tolleranza e di clemenza. Così, Maometto ha detto: "Sforzatevi d'essere clementi gli uni verso gli altri nell'applicazione delle punizioni coraniche". Ogni volta che la società, con tolleranza, evita l'applicazione delle punizioni coraniche, agisce in conformità con lo spirito dell'islam e la richiesta del suo Profeta. Questa stessa norma vuole che quando il giudice è di fronte a un delitto che cade sotto il colpo della pena legale, debba evitare l'applicazione di questa pena se esiste un dubbio qualunque rispetto ai fatti, alle testimonianze, alla vittima o all'autore del delitto, conformemente al detto "Evitate l'applicazione della pena legale in caso di dubbio". Quanto alla legge del taglione (occhio per occhio ecc.) prevista dalla Bibbia, essa è stata introdotta nel diritto musulmano dai giuristi sulla base dell'adagio "La legge dei nostri predecessori vale per noi, a eccezione di ciò che è stato abrogato". Ora, i giuristi che hanno posto questo adagio lo utilizzano in modo selettivo: lo ignorano in molte prescrizioni precedenti non abrogate – ad esempio quella che condanna a morte chi picchia i propri genitori[2].

Gli interessi bancari costituiscono un cavallo di battaglia dei fondamentalisti. Per Al-'Ashmawi, il divieto degli interessi nel Corano non significa null'altro che il divieto previsto negli artt. 226 e 227 del Codice civile egiziano. I versetti coranici sono venuti in periodi diversi dai nostri, dove il denaro aveva un altro valore e le relazioni erano diverse. Al tempo di Maometto c'era una società contadina. Oggi, c'è uno sfruttamento ben più grande degli interessi, che deriva in particolare dal sistema economico mondiale, ed è ciò che bisogna combattere[3].

Quanto alle banche dette "musulmane", non hanno nulla di rivoluzionario: non hanno fatto finora che sviluppare alcuni artifici giuridici con i quali i redditi del capitale si chiamano ormai *murabahah* (vendita seguita da riacquisto a un prezzo superiore) e *ta'wid* (compensazione). Inoltre, queste banche non ricercano l'investimento produttivo, ma speculano sui mercati europei e americani e trasferiscono ai depositanti soltanto una parte dei profitti che realizzano. Un'altra astuzia per mascherare la natura dei dividendi che servono ai depositanti consiste nel mo-

---

[1] Ibid., p. 88.
[2] Ibid., p. 182-185.
[3] Ibid., p. 110-116.

dificare ogni anno i dividendi, perché non abbiano l'apparenza d'essere degli interessi. Tutti questi sotterfugi permettono loro di drenare somme considerevoli che, lungi dal servire gli interessi della comunità musulmana, le arrecano pregiudizio nella misura in cui questi fondi, anziché essere messi al servizio dello sviluppo, giungono sui mercati finanziari occidentali[1].

Al-'Ashmawi denuncia la perversione del senso accordato al diritto musulmano. Questa perversione proviene da "paesi musulmani che affermano d'applicare la *shari'ah* e di governare secondo la rivelazione divina, e che per alcuni sostengono materialmente e moralmente la corrente dell'islam politico". Questi paesi tuttavia sono ben lontani dallo spirito dell'islam:

> Nel cuore della *shari'ah* figura l'idea che il patrimonio della comunità musulmana è la sua proprietà, e che essa ne dispone tramite i suoi rappresentanti e conformemente a ciò che ritiene essere il suo interesse. L'idea che chi governa possa essere l'unico proprietario delle risorse pubbliche e che possa, solo o con i suoi parenti, disporne liberamente è assolutamente contraria alla *shari'ah*. Si è visto una volta applicare la pena dell'amputazione della mano a un ricco o a un potente nei paesi che dicono d'applicare la *shari'ah*? Tuttavia, un detto dice: "In verità, i vostri predecessori sono morti perché lasciavano il ricco rubare, mentre punivano il povero". Ora, cosa è più importante per la comunità musulmana: il furto per mettere insieme la settimana o la sottrazione dei beni dello Stato o il pagamento di milioni di dollari o di dinari di commissioni? L'imam Malik riteneva, contrariamente ad altri maestri del *fiqh*, che il furto dei beni pubblici dovesse essere passibile della pena coranica. Ma è soltanto in Egitto che si può evocare questa opinione di Malik[2].

Rispondendo a coloro che rimproverano all'Egitto d'aver adottato il diritto straniero invece del diritto musulmano, Al-'Ashmawi dice:

> Se per infedeltà del diritto egiziano, ci si riferisce al fatto che è stato preso dal diritto francese, si dà prova di un'ignoranza e di un fanatismo che arrecano anche pregiudizio all'islam. In verità, il diritto egiziano non ha fatto che prendere la forma del diritto francese, e le sue soluzioni sostanziali sono le stesse di quelle proposte da parte delle varie scuole del *fiqh*. La civiltà musulmana ha moltiplicato le influenze dalle civiltà che la hanno preceduta senza che mai i musulmani abbiano considerato queste influenze come empie. Il Corano stesso non ha mancato d'attingere norme dal fondo comune della civiltà ogni volta che le giudicava buone per la società musulmana [...]. Se il Corano non si è astenuto dall'attingere da questi diritti "pagani", perché attingere dal diritto di un paese cristiano, qualora tecnicamente più soddisfacente, per le soluzioni a questioni extrareligiose e che non violano la *shari'ah*, dovrebbe essere considerato come un'infedeltà?[3].

---

1 Ibid., p. 66-67.
2 Ibid., p. 64-65.
3 Ibid., p. 51-52.

2) Fu'ad Zakariyya

Zakariyya è un professore egiziano di Filosofia, di sinistra, ma che si è lungamente soffermato sulla questione dell'applicazione del diritto musulmano. È stato spesso oggetto d'attacchi da parte degli islamisti. Ci basiamo qui su due dei suoi libri: *Al-Haqiqah wal-wahm fil-harakah al-islamiyyah al-mu'asirah* (Verità e illusione nel movimento musulmano contemporaneo) e *Al-Sahwah al-islamiyyah fi mizan al-'aql* (Risveglio musulmano alla luce della ragione). Una traduzione francese d'alcuni capitoli di questi due libri e di un articolo della rivista *Al-Fikr* dello stesso autore è stata pubblicata a Parigi nel 1991 sotto il titolo *Laïcité ou islamisme: les Arabes à l'heure du choix* (Laicità o islamismo: gli arabi nell'ora della scelta).

Questo autore si stupisce nel costatare che l'esperienza iraniana e sudanese, e prima l'esperienza saudita, pakistana e libica, non abbiano portato gli islamisti, in particolare quelli egiziani, a rivedere le loro idee. In tutte queste esperienze il risultato era lo stesso: regimi molto distanti dalla libertà, dalla giustizia e dall'uguaglianza, e in opposizione a tutti i valori che tentano di realizzare le religioni e i filosofi da tempi immemorabili. Come si può in questo caso affidare la propria sorte a movimenti che non tengono conto delle esperienze altrui?[1]. Alcuni ci vengono a dire che l'esperienza sudanese è una brutta esperienza! Ma come può essere che i Fratelli musulmani in Egitto e in Sudan abbiano applaudito all'applicazione del diritto musulmano sotto Numeiri? Dopo la sua caduta, coloro che avevano applaudito hanno taciuto o hanno cambiato parere, cercando pretesti. Gli islamisti citano sempre l'esempio di 'Umar (d. 644), e ciò basta a provare che non trovano, attraverso i quattordici secoli che separano quest'ultimo da Numeiri, altri esempi a parte questo, fenomeno raro e che non si è mai ripetuto a causa del carattere eccezionale di questo califfo. Che fare se tutte le esperienze attraverso i secoli hanno fallito? Come in questo caso, si può sperare che il periodo di 'Umar si ripeta?[2]

Zakariyya si stupisce anche del fatto che i movimenti musulmani concentrino i loro reclami sugli aspetti formali, come le norme vestimentarie, la separazione dei sessi, la barba o l'applicazione del diritto penale, ma dimentichino la giustizia e non dicano una sola parola sulla ripartizione ingiusta delle ricchezze in un paese come l'Arabia Saudita, che pretende d'applicare il diritto musulmano, né sulle alleanze militari contrarie agli interessi dell'islam. È il motivo per il quale l'Arabia Saudita finanzia questi movimenti islamisti in Egitto, poiché si interessano agli aspetti formali e non agli atti di giustizia e d'equità. L'Arabia Saudita mobilita l'islam per la salvaguardia degli interessi dei paesi occidentali che sfruttano gli arabi, anziché sfruttare le sue ricchezze nell'interesse dell'islam. Pertanto, questi movimenti musulmani non spaventeranno gli occidentali finché non rispetteranno la giustizia e l'uguaglianza. Anzi, questi movimenti servono gli interessi dell'Occidente perché mettono da parte i movimenti democratici nei paesi arabi, favoriscono uno spirito di bigotteria che deteriora l'intelletto[3]. Mai i movimenti islamisti hanno stabilito

---

1 Zakariyya: Al-haqiqah wal-wahm, p. 5-7.
2 Ibid., p. 171-175.
3 Ibid., p. 25-26; 75-83; 138.

programmi in previsione della giustizia sociale, della distribuzione equa delle ricchezze che derivano dal petrolio e del loro utilizzo per aiutare i paesi musulmani poveri. Hanno mai portato un giudizio sulle spese stupide dei musulmani ricchi di beni di cui hanno necessità le generazioni future?[1]

Il gruppo islamista Al-*Jihad*, responsabile dell'assassinio di Sadat, secondo Zakariyya, offre un'applicazione concreta del carattere formale dei reclami degli islamisti. Secondo varie dichiarazioni dei suoi membri dinanzi ai tribunali, l'assassinio di Sadat non è stato motivato dalla conclusione del trattato di pace con Israele (come alcuni pretendevano) o dall'ingiustizia sociale che ha caratterizzato il regno di questo presidente; gli rimproverano d'aver rifiutato d'applicare il diritto musulmano, d'essersi preso gioco del velo della donna, che qualificava come "tenda", d'aver modificato il Codice sullo statuto personale, d'essere stato democratico. Infatti la democrazia era da loro considerata contraria all'Islam dal momento che, in base al suo significato, i rappresentanti del popolo possono legiferare senza necessariamente riferirsi al libro di Dio[2].

I movimenti islamisti avanzano come argomentazione per l'applicazione del diritto musulmano, il fatto che questo diritto sia d'origine divina, in opposizione al diritto positivo, che è d'origine umana. Aggiungono che la situazione attuale è il risultato dell'applicazione di questo diritto positivo. Secondo Zakariyya, tale presentazione delle cose è attraente ma falsa. Infatti, le norme del diritto musulmano che possono essere considerate divine sono troppo poco numerose e, per riuscire ad applicarle, occorre il lavoro degli esseri umani, cosa che dà luogo a ogni tipo d'interpretazione divergente. Così, il principio della beneficenza prescritta dal Corano come può essere applicato in quanto tale? E come applicare il principio di *shura* (consultazione, previsto dai versetti 3:159 e 42:38)? Tale principio è stato interpretato da Khalid Muhammad Khalid nel senso che esso implica il parlamentarismo, il multipartitismo e la libertà di stampa. Ma le correnti musulmane sono lungi dall'accettare tale interpretazione. Khalid ha dedotto che la *shura* equivale alla democrazia nel senso moderno. Egli non ha desunto questo dal testo, ma piuttosto dalle sue conoscenze e dalla sua esperienza attuale. Il testo esisteva da quattordici secoli, dunque come è possibile che non sia mai stato compreso nel senso moderno della democrazia? In realtà Khalid agisce esattamente come quelli che cercano nei versetti coranici ogni tipo di scienza, a posteriori. Se almeno avessero scoperto tali scienze prima degli altri, allora crederemmo a queste conclusioni. Ma a posteriori, compiono uno sforzo sterile che non porta a nulla. Se mettete la *shari'ah* nelle mani della gente retrograda, vedranno di essa ciò che le loro anime ispirano loro[3].

I fondamentalisti vogliono l'applicazione del diritto penale che mira a punire coloro che commettono offese. Zakariyya si chiede se non occorra piuttosto cominciare dall'aspetto positivo del diritto musulmano. È il diritto penale che metterà fine al problema dello sviluppo, della disoccupazione, della povertà e della carestia? D'altra parte, come si possono applicare le pene musulmane nella situazione attua-

1 Zakariyya, Al-sahwah al-islamiyyah, p. 25.
2 Zakariyya: Al-haqiqah wal-wahm, p. 75-91.
3 Ibid., p. 167-170.

le? Si può tagliare la mano di una persona che cerca il pane in una società ingiusta? Si può punire con la lapidazione chi commette adulterio in una società in cui i giovani non trovano il mezzo per sposarsi e affittare casa? "Cominciate a garantire alla gente un minimo d'equità e di vita umana, solo in seguito potrete applicare contro di loro la pena prevista per il furto"[1].

3) Mahmud Muhammad Taha

Mahmud Muhammad Taha, architetto in pensione, fondatore e animatore della cerchia dei Fratelli repubblicani in Sudan, ha scritto due libri importanti: *Al-Risalah al-thaniyah min al-islam* (Secondo messaggio dell'islam)[2] e *Tatwir shari'at al-ahwal al-shakhsiyyah* (Evoluzione della legge di statuto personale)[3]. Taha è stato impiccato il 18 gennaio 1985 per apostasia per ordine di Numeiri, su richiesta e con gli applausi dei responsabili religiosi sudanesi, dell'Azhar e della Lega del mondo musulmano[4].

Nel suo libro Secondo messaggio dell'islam, Taha considera che Maometto fosse portatore di due messaggi:

– Il primo messaggio contiene l'insieme delle norme di tipo giuridico rivelate a Maometto, singolarmente durante il periodo di Medina. Si rivolgeva ai credenti e teneva conto delle condizioni dell'epoca.
– Quanto al secondo messaggio, corrisponde all'islam nel suo rigore e nella sua purezza e si rivolge a tutti gli uomini. Questo secondo messaggio non è stato ancora applicato[5].

Mentre secondo la dottrina musulmana sono i versetti rivelati successivamente ad abrogare le norme precedenti, Taha afferma che dovrebbe essere l'opposto[6]. Per capire il ragionamento di Taha, sarebbe interessante vedere la posizione di Gesù riguardo al ripudio. Quando affermò che il ripudio era contrario alle prescrizioni bibliche, gli ebrei gli chiesero: "Perché allora Mosè ha ordinato di darle l'atto di ripudio e mandarla via?". Rispose loro Gesù: "Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così" (Mt 19:7-8). La Bibbia comporterebbe dunque norme d'origine e altre congiunturali. Senza far riferimento al Vangelo, Taha afferma in qualche modo la stessa cosa.

Questa concezione mette in questione tutto il sistema economico, politico e giuridico nel mondo arabo-musulmano.

Sul piano economico, Taha propone di sostituire il versetto sulla *zakat* (elemosina legale):

---

1 Ibid., p. 150-154.
2 Taha: Al-Risalah. Questo libro è stato tradotto: Taha: The second message of islam. Il traduttore è un allievo di Taha.
3 Taha: Tatwir.
4 Testo e commento del giudizio in Al-Kabbashi: Tatbiq al-shari'ah al-islamiyyah, p. 80-96 (l'autore presiedeva la Corte d'appello che ha condannato Taha). Per una critica della dottrina di Taha, v. Zaki: Al-qawl al-fasl. A favore di Taha, v. An-Na'im: Toward an islamic Reformation.
5 Taha: Al-Risalah, p. 116.
6 Ibid., p. 6.

> Preleva sui loro beni un’elemosina tramite la quale li purifichi e li mondi (9:103).

con il versetto seguente:

> E ti chiedono: "Cosa dobbiamo dare in elemosina?" Di’: "Il sovrappiù" (2:219)[1].

In materia politica, Taha propone di prendere in considerazione il versetto che fa di Maometto un semplice nunzio:

> Ammonisci dunque, ché tu altro non sei che un ammonitore e non hai autorità alcuna su di loro (88:21-22).

e di lasciare cadere il versetto della consultazione:

> È per misericordia d’Allah che sei dolce nei loro confronti! Se fossi stato duro di cuore, si sarebbero allontanati da te. Perdona loro e supplica che siano assolti. Consultati con loro sugli ordini da impartire; poi, quando hai deciso abbi fiducia in Allah (3:159)[2].

In materia religiosa, il versetto della sciabola:

> Quando poi siano trascorsi i mesi sacri, uccidete questi associatori ovunque li incontriate, catturateli, assediateli e tendete loro agguati. Se poi si pentono, eseguono l’orazione e pagano la decima, lasciateli andare per la loro strada. Allah è perdonatore, misericordioso (9:5).

deve essere cambiato con il versetto sulla libertà religiosa:

> Non c’è costrizione nella religione. La retta via ben si distingue dall’errore. Chi dunque rifiuta l’idolo e crede in Allah, si aggrappa all’impugnatura più salda senza rischio di cedimenti (2:256)[3].

Nell’ambito dello statuto personale, Taha spiega che l’islam si è instaurato in un periodo durante il quale le donne erano oppresse o sepolte vive. Non potendo concedere loro pieni diritti, ha provato a migliorare la loro sorte, accordando loro la metà della parte che riceve l’uomo in materia d’eredità e considerando la testimonianza di due donne alla stregua di quella di un solo uomo. Inoltre, le ha poste sotto la tutela dell’uomo:

> Gli uomini sono preposti alle donne, a causa della preferenza che Allah concede agli uni rispetto alle altre e perché spendono [per esse] i loro beni. (4:34).

Questa disuguaglianza, tuttavia, non è definitiva. La norma di base alla quale occorre ritornare è l’uguaglianza assoluta tra l’uomo e la donna fondata sulla responsabilità personale:

> Nessuno porterà il peso di un altro. Se qualcuno pesantemente gravato chiederà aiuto per il carico che porta, nessuno potrà alleggerirlo, quand’anche fosse uno dei suoi parenti (35:18)[4].

---

[1] Ibid., p. 161-162.
[2] Ibid., p. 162.
[3] Ibid., p. 3 e 118.
[4] Ibid., p. 126-127.

Occorre, a tale scopo, porre fine alla tutela dell'uomo sulla donna in materia di consenso al matrimonio. Taha ricorda qui che gli hanafiti avevano ammesso che la donna potesse sposarsi senza tutore[1].

L'indipendenza economica gioca un ruolo importante nell'uguaglianza, poiché secondo il Corano la superiorità dell'uomo sulla donna ha come causa le spese che l'uomo fa per garantire il mantenimento della donna[2]. Il Corano dice:

> Le donne hanno diritti equivalenti ai loro doveri, in base alle buone consuetudini, ma gli uomini sono superiori (2:228).

Questa superiorità è temporanea, legata alle usanze. Se le usanze cambiano e gli obblighi delle donne diventano uguali a quelli degli uomini, allora occorre riconoscere loro dei diritti uguali a quelli degli uomini. È inammissibile che le donne occupino funzioni di giudice, mentre la loro testimonianza continua a valere la metà del valore di quella dell'uomo della strada[3]. Ciò non significa necessariamente che la donna debba fare lo stesso lavoro dell'uomo. Occorre darle il lavoro che corrisponde alle sue capacità (giudice dei minori, dottoressa). Occorre anche valorizzare il lavoro che le donne svolgono in casa. La donna che fa bambini merita più onore dei tecnici che fabbricano aerei[4].

Per quanto riguarda la dote, Taha la considera un prezzo pagato dall'uomo per l'acquisto della donna. Era uno dei tre metodi di matrimonio nell'epoca in cui la donna era oggetto d'umiliazione: la cattura come premio nelle razzie, il rapimento e l'acquisto. Oggi, in un'epoca in cui la donna deve essere onorata, occorre porre fine a tali pratiche. Su questo piano, è importante che Maometto avesse permesso il matrimonio senza pagamento di dote[5].

L'aspetto congiunturale si trova nel versetto che permette la poligamia:

> Sposate allora due o tre o quattro tra le donne che vi piacciono; ma se temete d'essere ingiusti, allora sia una sola (4:3).

Questa norma sulla poligamia fino a quattro donne era un'attenuazione della pratica preislamica secondo cui l'uomo poteva sposare quante donne voleva. Poteva avere senso nella misura in cui le guerre sterminavano gli uomini lasciando un gran numero di donne senza marito. Il suddetto versetto, secondo Taha, è abrogato dal versetto sull'equità:

> Non potrete mai essere equi con le vostre mogli, anche se lo desiderate (4:129)[6].

Quanto al ripudio, l'islam ha accordato questo diritto all'uomo come tutore della donna, poiché quest'ultima era considerata incapace. Ma, in linea generale, questo diritto deve spettare tanto all'uomo quanto alla donna. Gli uomini di religione che

---

1 Taha: Tatwir, p. 73.
2 Ibid., p. 78-79.
3 Ibid., p. 4, 11 e 48.
4 Ibid., p. 55-56.
5 Taha: Al-Risalah, p. 128; Taha: Tatwir, p. 73-75.
6 Ibid., p. 127-129; Taha: Tatwir, p. 76-78.

confessano l'opposto dimenticano che le norme musulmane hanno un carattere temporaneo e che la religione non ha detto la sua ultima parola nel VII secolo[1].

Taha affronta anche il tema del velo. L'islam non vuole una castità imposta con le porte chiuse e i vestiti. Il velo è soltanto il risultato del peccato d'Adamo ed Eva, che hanno coperto la loro nudità con le foglie degli alberi. Nel versetto 7:26, il Corano parla dell'abito del timore reverenziale come abito migliore del vestito di tessuto. Il velo era la punizione che Dio comminava a causa di un cattivo comportamento. L'islam è contro il velo e contro il divieto di promiscuità tra gli uomini e le donne perché è per la libertà[2].

4) Muhammad Ahmad Khalaf-Allah

Il pensatore egiziano Muhammad Ahmad Khalaf-Allah (d. 1997) ha scritto tre libri fondamentali: *Al-Qur'an wal-dawlah* (Il Corano e lo Stato); *Dirasat fi al-nudhum wal-tashri'at al-islamiyyah* (Studi sulle istituzioni e le legislazioni musulmane); *Al-Qur'an wa-mushkilat hayatina al-mu'asirah* (Il Corano e i problemi della nostra vita attuale).

In questi libri propone delle riforme giuridiche e sociali il cui punto di partenza è il Corano per tre ragioni:

– È il Corano che ha chiamato al grandioso cambiamento rivoluzionario che si è avuto al tempo di Maometto.
– Solo il Corano può pretendere di contenere delle norme valide per sempre e ovunque, poiché Dio, il suo autore, era in grado di prevedere il futuro e valutare le sue necessità.
– Il Corano costituisce la fonte primaria del diritto; la *Sunnah* si limita a chiarirlo[3].

Su questo ultimo punto, Khalaf-Allah scrive:

> Tutti i musulmani sono unanimi a proposito della supremazia del Corano, che è considerato dai giuristi come la prima fonte di diritto, aggiungendo che la *Sunnah* non è altro che una chiarificazione e un'interpretazione; quando entra in contraddizione con il Corano, deve essere lasciata da parte e diventa inesistente.
>
> Questa unanimità nel discorso sul Corano e il suo posto fra le fonti della legislazione ci conduce direttamente al Corano per farne la prima fonte e la fonte principale per ciò che ricerchiamo come valore umano eterno, capace d'essere la base di una società moderna e un arsenale vivo da cui deduciamo le soluzioni più vicine ai problemi della nostra vita contemporanea. Solo il Corano è la fonte originale, qualsiasi altra fonte serve soltanto a chiarire e interpretare. Il Corano ci basta dunque come guida e aiuto[4].

Questa teoria di Khalaf-Allah lo conduce a trascurare quasi interamente la *Sunnah* nelle sue analisi. Liberato da questa fonte, prova a interpretare il Corano in modo originale e molto restrittivo. Per lui il Corano ha tracciato soltanto le linee principa-

---

[1] Ibid., p. 75-76.
[2] Taha: Al-Risalah, p. 131-133.
[3] Khalaf-Allah: Al-Qur'an wa-mushkilat, p. 11-15.
[4] Ibid., p. 15.

li che proteggono l'uomo dall'errore e dirigono i suoi passi sulla via della verità, della giustizia e dell'interesse pubblico. I punti di dettaglio e tutto ciò che è influenzato dall'elemento "tempo" e dall'elemento "spazio" sono lasciati all'uomo[1]. Questo pensiero ci è stato riassunto in occasione di un incontro al Cairo il 25 agosto 1977:

> Occorre cercare di limitare al massimo la portata degli elementi normativi dell'islam. Occorre assicurarsi che una determinata questione è veramente regolata dal Corano; ed è in questo caso che il testo coranico non può ricollegarsi al suo contesto storico. Non condanno il Corano con le nostre norme più evolute, ma non metto neppure il Corano al di là del suo contesto storico.

Khalaf-Allah va ancora più lontano. Secondo lui, il Corano, dichiarando che Maometto è l'ultimo dei profeti (33:40), attribuisce alla ragione umana la sua libertà e la sua indipendenza, affinché decida gli affari di questa vita in conformità con l'interesse generale[2]. In questo si basa per larga parte sulla famosa teoria d'Al-Tufi (d. 1316)[3] che mette l'interesse generale anche al di sopra del testo del Corano[4]. Khalaf-Allah ritiene che Dio ci abbia concesso il diritto di legiferare nei settori politici, amministrativi, economici e sociali. Le norme che stabiliamo diventano conformi al diritto musulmano perché emanano da noi con procura da parte di Dio. E queste norme possono essere modificate in funzione del tempo e dello spazio, affinché realizzino l'interesse generale e una vita migliore[5].

Ci basta a tale riguardo citare un solo esempio per illustrare il metodo di Khalaf-Allah: quello dei matrimoni misti che pongono problemi. Infatti, il diritto dei paesi musulmani proibisce il matrimonio di una donna musulmana con un non musulmano, ma permette a un musulmano di prendere una donna non musulmana a condizione che sia di religione monoteista. Khalaf-Allah ritiene che questa norma discriminatoria debba essere eliminata.

Khalaf-Allah afferma che il Corano non ha regolato il matrimonio di una musulmana con un non musulmano monoteista. In caso di silenzio del testo, la decisione appartiene all'uomo in virtù del principio musulmano "tutto quello che non è vietato è permesso". Non si può allargare l'elenco dei divieti. In mancanza di divieto formale, l'interesse generale della società esige il rafforzamento dei legami sociali mediante matrimoni misti. Il solo divieto previsto nel Corano è il matrimonio tra musulmani e politeisti ai sensi del seguente versetto:

> Non sposate le [donne] associatrici finché non avranno creduto, ché certamente una schiava credente è meglio di un'associatrice, anche se questa vi piace. E non date spose agli associatori finché non avranno creduto, ché, certamente, uno schiavo credente è meglio di un associatore, anche se questi vi piace. Costoro vi

---

1 Khalaf-Allah: Al-Qur'an wal-dawlah, p. 3-4.
2 Khalaf-Allah: Al-Qur'an wa-mishkilat, p. 32.
3 V. sur Al-Tufi Parte III.capitolo I.9.
4 Khalaf-Allah: Al-Qur'an wa-mishkilat, p. 33-38; Khalaf-Allah: Al-Qur'an wal-dawlah, p. 109-111.
5 Khalaf-Allah: Al-Qur'an wal-dawlah, p. 189-192.

invitano al Fuoco, mentre Allah, per Sua grazia, vi invita al Paradiso e al perdono (2:221).

Ora, il termine "politeista" indica i pagani dell'Arabia, che hanno cessato d'esistere. A partire da questo ragionamento, Khalaf-Allah scrive che i seguaci dei gruppi religiosi devono cessare d'adottare posizioni fanatiche, innalzarsi al livello dell'uomo in quanto essere umano e permettere i matrimoni misti per allontanare le tensioni che esistono tra loro e per rafforzare i legami sociali; devono sostituire il legame religioso con il legame nazionale, e mettersi sul piano dell'appartenenza all'umanità[1].

5) Abdelmajid Charfi

Abdelmajid Charfi è professore presso la facoltà di Lettere della Manouba a Tunisi, e titolare della cattedra UNESCO di Studio comparato delle religioni. Si è dedicato a lungo all'interpretazione delle norme musulmane. Ha scritto molti libri, tra i quali citeremo in particolare *Al-Islam wal-hadathah* (L'islam e la modernità), pubblicato nel 1991, e *Al-Islam bayn al-risalah wal-tarikh*, pubblicato nel 2001, che è stato oggetto di una traduzione francese (L'islam entre le message et l'histoire) e che utilizzeremo qui, essendo il suo ultimo libro. Ci limiteremo al suo pensiero in relazione all'argomento del nostro libro.

Questo pensatore non vede alcun interesse nel dividere il Corano in due e nell'eliminare la parte normativa come fa Taha[2], la cui opinione è stata esposta precedentemente. Ritiene che la rivelazione data a Maometto "non parli della *shari'ah* nel senso di legge divina, ma in quello di via". Cita a tal proposito il versetto 45:18: "In seguito ti abbiamo posto sulla via dell'Ordine. Seguila". Eccetto rari casi, questa rivelazione "non espone nei dettagli le modalità d'applicazione giuridica di questa direzione, e si accontenta di dare soluzioni specifiche che si pongono alla società musulmana d'allora"[3]. Il messaggio di Maometto non è giuridico, ma "tratta di ciò che era giusto e ciò che non lo era nel momento in cui è sopravvenuta la rivelazione". Ciò spiega la flessibilità delle norme coraniche anche nei settori cultuali come la preghiera, il pellegrinaggio, l'elemosina o il digiuno durante il Ramadan. È soltanto più tardi che i giuristi musulmani hanno stabilito norme rigide che tradiscono lo spirito del Corano, inventando degli *hadith* a sostegno delle loro posizioni, trasformando questi atti in rituali meccanici, formali, inadatti alle esigenze della vita attuale[4].

Questo ragionamento è esteso da Charfi alle norme giuridiche come nel caso dell'apostasia, per la quale il Corano non prevede punizioni in questa vita, ma che i giuristi puniscono con la morte inventando un *hadith* attribuito a Maometto, in violazione della prescrizione coranica che proibisce ogni costrizione in religione (2:256). È lo stesso per la pena di morte, che il Corano prevede (2:178), insistendo tuttavia più sul perdono da parte dei parenti della vittima che sulla sanzione. Aggiunge: "La punizione, sotto qualunque forma, non è prevista per se stessa, ma in

---

1 Khalaf-Allah: Al-Qur'an wa-mushkilat, p. 192-214.
2 Charfi: L'islam entre le message et l'histoire, p. 68.
3 Ibid., p. 67-68.
4 Ibid., p. 68-73, 133-135.

funzione delle esigenze della vita nel senso più ampio [...]. In questo caso, la commutazione della pena capitale in detenzione o altra non è incompatibile con il principio generale enunciato dal Corano", e ciò per evitare che innocenti siano messi a morte per un errore giudiziario e per lasciare la porta aperta a una possibile riparazione della colpa. Charfi estende questo ragionamento anche all'amputazione della mano del ladro (5:38), che si può sostituire con altre sanzioni, poiché si può giungere con altri mezzi allo stesso scopo ricercato dal Corano[1]. La rigidità dei giuristi è manifesta per quanto riguarda l'adulterio, punito nel Corano con la flagellazione (24:2), e secondo i giuristi con la lapidazione[2]. Charfi dà anche l'esempio del "ritiro" della donna ripudiata o della vedova (2:228; 65:4). La ragione di questa norma coranica è d'assicurarsi che la donna non sia incinta. Le legislazioni arabe continuano a prevedere questo termine, benché lo scopo coranico possa essere raggiunto al giorno d'oggi con mezzi scientifici, sicuri e semplici allo stesso tempo[3].

Per quanto riguarda il divieto coranico degli interessi, esso proibisce l'usura che prostrava il debitore, e non le relazioni attuali tra una banca e un privato, relazioni regolate dallo Stato per evitare proprio l'usura. Occorre dunque vedere lo scopo coranico e non l'applicazione letterale dei versetti coranici. Questo evita gli espedienti giuridici e le ciarlatanerie alle quali si abbandonano le banche musulmane, con la benedizione delle autorità religiose ufficiali. Queste banche, dice, "non hanno di musulmano che il nome, e i vantaggi che ritirano dai loro prestiti (e ai quali danno un'altra denominazione per dissimularli) sono certamente superiori a quelli delle banche normali. In concreto, vanno maggiormente a vantaggio dei loro amministratori che dei loro clienti abusati". Saluta a tale riguardo "la posizione coraggiosa presa dallo sceicco dell'Azhar nel 1998, quando ha attaccato le banche dette musulmane, manifestando la sua preferenza per le banche ordinarie"[4].

Sulla base di questi esempi, Charfi ritiene che non sia obbligatorio interpretare il messaggio di Maometto nel modo in cui hanno fatto i suoi contemporanei:

> I musulmani, seguendo ciecamente i loro dotti e i capofila delle scuole giuridiche e delle sette, cadono nello stesso errore della "gente della scrittura" prima di loro, la quale ha preso signori al di fuori di Dio, ciò che il Corano ha denunciato (9:31). Dimenticando l'elasticità che caratterizza tanto il messaggio che la condotta del Profeta, i musulmani prendono uno e l'altro come pretesto all'immobilismo e non come materia di riflessione[5].

Charfi parte nel suo ragionamento soltanto dal testo coranico. Non tiene conto degli *hadith*, ai quali non dà credito[6]. Inoltre, ritiene che i giuristi classici abbiano coperto le soluzioni giuridiche di loro creazione con la religione, con la pretesa di non aver fatto un'opera umana, poiché Dio solo è legislatore, nonostante i loro

---

1 Ibid., p. 75-79.
2 Ibid., p. 92-93.
3 Ibid., p. 94-95.
4 Ibid., p. 80-81.
5 Ibid., p. 89-90.
6 Ibid., p. 148-152, 174-178, 192-199.

disaccordi su numerose questioni[1]. Le attività dei giuristi hanno condotto a una conseguenza grave: "Il musulmano ha cessato di frequentare direttamente il testo coranico per accordare il primo posto ai testi secondari, che pretendono di trarre gli insegnamenti, mentre costituiscono un ostacolo alla comprensione e alla riflessione personale, condotte senza la tutela di nessuno e in tutta libertà"[2]. Charfi respinge anche il ricorso al consenso come fonte di diritto, nel quale vede due difetti principali. Prima di tutto, il fatto che sia limitato all'opinione degli esperti in interpretazione con l'esclusione degli altri, in particolare quella della gente ordinaria, cosa che è contraria allo spirito del Corano. D'altra parte, il consenso di un'epoca – e per essere precisi, il consenso dei *faqih* del IX e del X secolo – è stato considerato vincolante per le epoche successive. Ora, dice, si deve piuttosto tenere conto di ciò che pensa la comunità in un'epoca data, che questa sia conforme o meno all'opinione degli antichi, soprattutto quando le circostanze e le situazioni sono radicalmente diverse[3]. Charfi respinge anche il *qiyas* (ragionamento per analogia), che ha avuto il risultato di portare sempre l'attenzione sul passato, non sul presente, ancora meno sul futuro. Serve a garantire la continuità apparente tra il tempo del Profeta e le epoche successive[4]. Così, Charfi fa tabula rasa della scienza dei fondamenti del diritto musulmano, che non ha conosciuto sviluppi considerevoli dalle prime grandi opere e che non fa che ripetere continuamente il discorso degli antichi, a dispetto di tutti i cambiamenti che hanno influito sul contesto storico e sulle conoscenze umane[5].

Charfi va ancora oltre, adottando una concezione vicina a quella avanzata da Khalaf-Allah riguardo all'affermazione coranica che Maometto è l'ultimo dei profeti (33:40). Questo versetto è interpretato tradizionalmente nel senso che Maometto chiude la serie dei profeti e che il suo messaggio conferma il loro e lo supera. La porta è sigillata dall'interno e le norme musulmane si impongono a tutti i musulmani. Per Charfi, invece, Maometto sigilla la porta dall'esterno, chiude la porta della profezia e vi mette fine, non essendo più necessaria:

> [Maometto] annuncia a tutta l'umanità l'inaugurazione di un'era nuova, di una nuova tappa della storia dove l'uomo, avendo raggiunto la maturità, non avrà più bisogno di una guida o di un tutore per i minimi dettagli della sua esistenza. In questa prospettiva, il ruolo del Profeta dell'islam sarebbe di guidare l'uomo nella sua nuova responsabilità e di fargli assumere le conseguenze delle sue scelte [...]. In tutta libertà, l'uomo potrà abitare le case che avrà costruito grazie ai suoi sforzi personali, a ciò che gli indicherà la sua ragione, a ciò che gli procurerà la sua intelligenza, a ciò che richiederanno i suoi interessi personali e collettivi [...]. Allora il Profeta è realmente "un testimone, un annunciatore e un preannunciatore; con le sue parole e con i suoi atti, è il bell'esempio". Ha dato l'esempio praticando la giustizia, l'amore, la misericordia e la pietà, come pure conducendo una vita giusta ben adeguata alle situazioni che ha vissuto, e non

[1] Ibid., p. 158-1162.
[2] Ibid., p. 168.
[3] Ibid., p. 179-182.
[4] Ibid., p. 182-184.
[5] Ibid., p. 184-185.

perché ha regolato, in modo totale e definitivo, ciò che occorre fare e ciò che occorre evitare, in qualsiasi situazione e indipendentemente dalle circostanze. Se fosse stato così, avrebbe radicato il conformismo che era venuto a combattere e avrebbe soltanto sostituito una tradizione con un'altra[1].

6) Mohamed Charfi

Mohamed Charfi, professore emerito alla facoltà di Scienze giuridiche di Tunisi, è stato presidente della Lega dei diritti dell'uomo e ministro dell'Istruzione nazionale dal 1989 al 1994. Benché sia autore di molti testi giuridici, ci limiteremo al suo ultimo libro: *Islam e libertà, il malinteso storico*, pubblicato anche in lingua araba con il titolo: *Al-Islam wal-hurriyyah, al-iltibas al-tarikhi*.

Charfi di fatto prende in contropiede le dichiarazioni dei fondamentalisti. Mentre per questi ultimi, l'islam è tanto una religione quanto uno Stato, per Charfi, l'islam, "non è [...] né un diritto, né uno Stato, né una politica, né un'identità. È una religione. Inoltre, avendo per definizione una vocazione universale, non può essere legato né a un popolo, né a un territorio, né a uno Stato, e, ancora meno, a una politica determinata"[2].

D'altra parte, per i fondamentalisti il diritto musulmano è un diritto divino, giusto e immutabile, mentre per Charfi si tratta di un'opera umana, un prodotto della storia, e che è contrario tanto al Corano che ai diritti umani. Dà a tal proposito l'esempio della schiavitù, istituzione molto elaborata nel diritto musulmano. Se si ammettesse che il diritto musulmano è un diritto divino, occorrerebbe allora ritornare anche alla schiavitù. Ora, i fondamentalisti non chiedono tale ritorno. Ciò che richiedono sono soprattutto le norme concernenti lo statuto personale che discriminano le donne, il diritto penale e la libertà di coscienza[3]. Queste norme sono contrarie allo spirito del Corano.

Charfi condanna le norme musulmane discriminatorie contro le donne: il diritto esclusivamente riservato all'uomo di sposare molte donne, di ripudiare e di picchiare sua moglie e l'attribuzione della tutela dei figli al padre; l'attribuzione alla donna di una parte successoria di metà inferiore a quella degli uomini a pari grado di parentela; il divieto per le donne d'esercitare una funzione dirigente; l'obbligo di portare il velo ecc. Il Corano ha ripreso le norme che esistevano al suo tempo, pur provando a migliorarle, ma gli ulema "sono andati quanto più lontano possibile nella regolazione dei dettagli d'applicazione, peggiorando ogni volta questo carattere discriminatorio"[4].

La violazione della libertà di coscienza va ancora in maniera più evidente contro il Corano, che afferma "Non c'è costrizione nella religione" (2:256). "Con parole divine così chiare, ci si poteva attendere che gli ulema costruissero una bella teoria della libertà di coscienza. Non è così. Al contrario, ci hanno legato una serie di norme che attentano alla libertà di coscienza[5]". La questione riguarda soprattutto la

---

[1] Ibid., p. 100-101.
[2] Charfi: Islam et liberté, p. 58.
[3] Ibid., p. 64-67.
[4] Ibid., p. 67-73. Sulla poligamia, v. anche p. 103-104.
[5] Ibid., p. 73-74.

discriminazione contro le minoranze non musulmane. Certamente, le norme musulmane che riguardano queste minoranze erano in anticipo sulle norme degli altri sistemi giuridici, ma oggi questo sistema non è più accettabile. Charfi chiede a tale riguardo d'eliminare ogni riferimento alla religione nelle carte d'identità dei cittadini, per stabilire almeno formalmente l'uguaglianza giuridica, la non discriminazione teorica tra i cittadini. Chiede inoltre che né la Costituzione né la legge stabiliscano una distinzione tra i cittadini, che devono essere tutti uguali in diritti e doveri[1]. Ma più grave ancora della sorte discriminatoria riservata alle minoranze religiose è quella riservata ai musulmani che lasciano la fede musulmana, gli apostati, contro i quali gli ulema hanno decretato la pena di morte, mentre il Corano non prevede per loro alcuna punizione in questa vita. La sanzione contro l'apostasia è servita a impedire la libertà di coscienza, ma anche qualsiasi opposizione politica, qualsiasi libertà d'espressione e qualsiasi innovazione[2].

Infine, per quanto riguarda il diritto penale musulmano, Charfi osserva che è a causa di questo diritto che l'islam ha oggi una stampa così contraria all'estero. Ora, "per quanto riguarda le disposizioni più severe, questo diritto non ha nulla di religioso. È stato opera degli ulema. Quanto alle altre disposizioni, esse si spiegano con le circostanze storiche e dovrebbero dunque essere superate oggi[3]". Così, gli ulema hanno sostenuto che un versetto prevedeva la lapidazione per adulterio, ma che è scomparso dal Corano pur restando in vigore! D'altra parte, hanno sostenuto che Maometto avesse applicato tale sanzione. Ma le due argomentazioni vanno contro il Corano, poiché quest'ultimo prevede soltanto la flagellazione[4]. Per quanto riguarda l'amputazione della mano del ladro, il Corano la prescrive perché al tempo di Maometto non c'erano prigioni e questa sanzione serviva a impedire i conflitti tra le tribù. Ma per questo delitto il Corano prevede la possibilità del pentimento e del perdono[5]. Charfi ritiene che i legislatori arabi moderni, "sostituendo le punizioni corporali con pene di prigione, non violino il Corano. Al contrario, adottano soluzioni più conformi al suo spirito "[6].

Dopo questi sviluppi, Charfi arriva a due conclusioni:

> Da un lato, un gran numero di norme del diritto musulmano classico o *shari'ah* sono contrarie ai diritti dell'uomo come compresi oggi dalla Comunità internazionale [...] dall'altra parte, queste norme [...] non hanno una natura veramente religiosa. Sono state poste dagli uomini e dovrebbero essere oggi riformate dagli uomini[7].

Secondo Charfi, il desiderio dei fondamentalisti e dei tradizionalisti di voler perpetuare queste ingiustizie può essere spiegato da tre ragioni:

---

[1] Ibid., p. 75-77.
[2] Ibid., p. 78-89.
[3] Ibid., p. 78-89.
[4] Ibid., p. 91-93.
[5] Ibid., p. 95-99.
[6] Ibid., p. 95.
[7] Ibid., p. 104.

– Un fondamentalista non può concepire che un non musulmano sia un concittadino a pieno titolo. Vede in lui, se non un avversario, almeno uno straniero, in ogni caso un altro. In questo spirito, mai un musulmano dovrebbe dipendere da un non musulmano[1].
– L'atteggiamento antifemminista degli integralisti è dovuto al fatto che essi vivono in un'altra epoca. Non hanno ancora digerito il principio d'uguaglianza dei sessi, principio molto nuovo nella storia dell'umanità[2].
– L'esistenza di condizionamenti rurali. Anche fra coloro che sono emigrati verso le città, questi condizionamenti perdurano. I contadini hanno sempre avuto un temperamento più duro e più brutale e delle sanzioni più rigorose. Di qui il loro attaccamento alle punizioni corporali musulmane[3].

Attraverso il suo libro, Charfi tiene conto soltanto del Corano. Per lui, gli *hadith* sono una fonte controversa del diritto musulmano[4]. Ora, "i giuristi hanno bisogno di testi sicuri e precisi per costruire le loro teorie e dedurne delle norme pratiche applicabili. Il Corano è la sola fonte che sfugge a tutte queste critiche relative all'incertezza"[5]. Egli respinge l'idea che un *hadith* possa abrogare il Corano[6]. È lo stesso per le norme successorie. La disposizione coranica che attribuisce alla donna la metà della parte attribuita all'uomo costituisce un progresso per l'epoca del Corano, e questa disuguaglianza può essere corretta per via testamentaria, come prevede il Corano (2:180). Il legislatore arabo deve dunque convalidare i testamenti con i quali i testatori vorranno stabilire l'uguaglianza tra i loro discendenti senza distinzione di sesso, in attesa del giorno in cui l'uguaglianza successoria sarà imposta dalla legge, in conformità con lo spirito del Corano[7].

Secondo Charfi, Dio si rivolge agli uomini parlando loro nella lingua che comprendono ed esprimendo una raccomandazione generale. Spetta in seguito al legislatore d'ogni paese "trovare per ogni epoca il diritto che realizza meglio questa raccomandazione. Nel mondo in cui viviamo oggi, ciò sarà opera dello Stato, che deve essere espressione del suffragio universale. Il legislatore non sarà affatto vincolato dalla *shari'ah,* opera puramente umana e in gran parte superata"[8]. Così, Charfi passa dal concetto di "Dio legislatore" al concetto dello "Stato legislatore", e il diritto musulmano da "diritto divino" diventa un "diritto umano", adattabile secondo le epoche.

Segnala a tale riguardo che gli ulema del passato hanno provato ad adattare la *shari'ah* alla loro epoca. Poiché non osavano dichiarare che la legge religiosa era abrogata, cosa che avrebbe diminuito la loro autorità, hanno fatto ricorso alle astuzie (*hilah*) per aggirare le norme che giudicavano superate. Così, hanno imposto

---

1 Ibid., p. 104-105.
2 Ibid., p. 106-108.
3 Ibid., p. 108-110.
4 Ibid., p. 110.
5 Ibid., p. 112.
6 Ibid., p. 113.
7 Ibid., p. 113-116.
8 Ibid., p. 120.

delle prove impossibili da presentare per l'applicazione della lapidazione: quattro testimoni che hanno visto la piuma nel calamaio, secondo la loro espressione pudica e pittoresca. Inoltre quando la donna partorisce due, tre o anche quattro anni dopo il suo divorzio o il decesso del marito, si dirà che il bambino è stato concepito prima del divorzio o il decesso e che si è addormentato nel ventre della madre (teoria del bambino addormentato nel ventre di sua madre), allo scopo di salvaguardare i diritti della donna e del bambino. Inoltre perché si possa tagliare la mano del ladro, devono verificarsi molte condizioni[1]. È lo stesso per gli interessi, proibiti nel diritto musulmano, come del resto presso gli ebrei e i cristiani, il cui divieto è stato aggirato mediante contratti specificamente musulmani che costituiscono "vere e proprie frodi"[2]. Un teologo che sostiene che Dio ha proibito un prestito a interesse non può ravvedersi un giorno per dire l'opposto. Non può dire che i suoi predecessori si sono sbagliati o che il cambiamento di circostanze deve comportare il cambiamento della norma. Ciò significherebbe che la *shari'ah* può cambiare, che non è fissa e dunque che non è opera di Dio. Tutto ciò che può fare è trovare un'astuzia per aggirare la norma[3]. Questo metodo tuttavia crea problemi per i musulmani:

> Si trascinano norme di cui si sa [...] che sono inadatte e religiosamente non obbligatorie, ma di cui non si osa dire che sono abrogate o da abrogare. E poiché la norma non è abrogata, si continua a insegnarla a scuola, in facoltà o nella predica del venerdì. Alimenta sempre il discorso religioso. Discordanza tra l'apparente e il reale, il dichiarato e il pensato, che alimenta il pensiero schizoide proprio del mondo musulmano e che lo ostacola. Di conseguenza, si troveranno sempre, fra gli ascoltatori di questo discorso, spiriti semplici che lo prenderanno alla lettera e vorranno vederlo applicare. Di qui i disordini e le rivendicazioni popolari per tornare a un diritto anacronistico[4].

Un'altra maniera per aggirare le norme religiose consiste nel fare bricolage (*talfiq*). Si tratta di trovare una giustificazione nel testo religioso con una ricerca orientata – metodo artificiale, un po' sospetto e non sempre credibile. Così la Tunisia ha proibito la poligamia basandosi sul versetto 4:4: "Sposate allora due o tre o quattro tra le donne che vi piacciono; ma se temete d'essere ingiusti, allora sia una sola"; e sul versetto 4:129: "Non potrete mai essere equi con le vostre mogli, anche se lo desiderate". Questi versetti indicano, secondo il legislatore tunisino, che il Corano proibisce la poligamia, poiché è impossibile che si verifichi la condizione dell'equità[5]. E Charfi commenta:

> Non si deve imporre a una società un diritto contrario alle proprie convinzioni religiose, ma si può riformare il diritto se si trovano nella religione sufficienti appigli perché essa sia compresa differentemente[6].

[1] Ibid., p. 123-126.
[2] Ibid., p. 127.
[3] Ibid., p. 132-133.
[4] Ibid., p. 131.
[5] Ibid., p. 138-140.
[6] Ibid., p. 140.

Questo modo d'interpretare il Corano giocando sulle parole richiede l'incontro tra intellettuali e politici illuminati. E poiché questa interpretazione non è la sola possibile e le circostanze non si prestano ovunque, la Tunisia è stata il solo paese a proibire la poligamia[1].

Un altro metodo consiste nel ricorrere all'ermeneutica che ricerca lo spirito del Corano, mettendo "ogni questione nell'intenzione divina globale" e integrando il fattore tempo: "Una norma ha potuto essere utile in un momento dato; col tempo e il cambiamento di circostanze, se non è più adatta, si deve poterla cambiare". Ed è ciò che fa il Corano, che ammette l'abrogazione d'alcuni versetti con altri. Se dunque il Corano nello spazio di ventidue anni ha avuto la necessità di modificare le norme, a maggior ragione ciò si deve verificare per un tempo più lungo: i quattordici secoli che ci separano dalla morte del Profeta. Ciò non significa che si deve abrogare tutta la *shari'ah*: "Ci si deve attenere agli obiettivi della religione quali si trovano nel Corano e nella condotta del Profeta. Semplicemente, dove un'evoluzione è cominciata, occorrerà continuarla"[2]. Uno degli esempi più espliciti è quello della schiavitù, che il Corano non abolisce, ma attenua inducendo i proprietari a liberare gli schiavi. Questa era una tappa verso l'abolizione della schiavitù[3].

Charfi affronta in seguito il metodo di Mahmud Muhammad Taha, di cui abbiamo parlato precedentemente. Gli dà ragione sul fatto che i versetti fondamentali sull'uguaglianza o la libertà religiosa rivelati alla Mecca e che costituiscono principi di base diventati oggi di valore universale non possono essere stati abrogati da versetti rivelati a Medina[4]. Ma ritiene che "le opinioni di Taha siano un po' eccessive. Non è facile affermare, né lasciare intendere, che tutti i versetti rivelati a Medina, un terzo del Corano circa, sono abrogati, poiché non è facile ammettere l'esistenza oggi di un secondo messaggio che sarebbe un tipo di nuova religione". D'altra parte, questa teoria ha l'inconveniente di sostituire un diritto religioso con un altro diritto religioso[5].

Il metodo preferito da Charfi è "di liberare il diritto"[6], cioè separare la religione dal diritto. "La religione è un problema di convinzione, un affare di cuore. La coscienza d'ogni essere umano deve essere assolutamente libera. Credere o non credere [...]. Qualsiasi costrizione è qui contro natura". Questo è espresso dal Corano, che dice: "Non c'è costrizione nella religione" (2:256); "O uomini! Vi è giunta la verità da parte del vostro Signore. Chi è sulla Retta Via lo è per se stesso, e chi se ne allontana lo fa solo a suo danno" (10:108). Il Corano non può dunque essere confuso con un codice che per definizione impone delle prescrizioni e non fa che imporre. "Certamente, il Corano contiene raccomandazioni, ma che erano legate alle circostanze. I primi califfi hanno compreso che esse erano proprio legate a queste circo-

---

1 Ibid., p. 141-142.
2 Ibid., p. 140.
3 Ibid., p. 145-146.
4 Ibid., p. 148-150.
5 Ibid., p. 150-151.
6 Ibid., p. 150.

stanze e che dovevano cambiare con esse"[1]. Charfi dà molti esempi in cui il califfo 'Umar (d. 644) ha sospeso l'applicazione delle norme coraniche. Proprio questo prova che per lui, "i versetti che si dicono giuridici sono soltanto raccomandazioni legate alle circostanze, che devono cambiare con esse"[2]. E Charfi di concludere:

> È il momento di porre fine a questo dibattito sterile sul senso di questo o quel versetto che si pretende essere giuridico e di separare chiaramente e definitivamente diritto e religione[3].

Chiede anche di separare la religione dalla politica per evitare d'avvelenare la vita politica e facilitare l'instaurazione della democrazia nei paesi musulmani[4]. Respinge a tal riguardo l'idea che Maometto abbia creato uno Stato, e ritiene che il califfato sia soltanto un'invenzione umana non prevista dal Corano, intervenuta dopo la morte di Maometto – teoria sviluppata dall'egiziano 'Ali 'Abd-al-Raziq (d. 1966) dopo l'abolizione del califfato da parte d'Ataturk nel 1924. Il Corano non dice a Maometto "Ammonisci dunque, ché tu altro non sei che un ammonitore e non hai autorità alcuna su di loro" (88:21-22)[5]? Questo significa "che non si ha il diritto di governare in nome dell'islam"[6]. Charfi respinge anche l'idea di *Jihad*, nel senso della guerra santa che mira a propagare la fede o a conquistare gli altri paesi. Secondo lui, la guerra non può essere definita santa a meno che non sia difensiva[7].

Charfi va ancora più lontano. Secondo lui, "è tempo [...] di liberare lo Stato dall'islam e l'islam dallo Stato "[8]. Un po' al modo occidentale di separare lo Stato della Chiesa. Ma poiché non esiste una Chiesa nell'islam, propone la creazione di un quarto potere che si occupi della religione e della gestione delle moschee. Queste "devono essere luoghi di preghiera e di meditazione che nessun litigio o agitazione ideologica disturbi. La loro neutralità politica deve essere chiaramente affermata e scrupolosamente rispettata [...]. Nel momento in cui la distinzione tra diritto e religione è chiaramente stabilita e ormai riconosciuta da tutti, i *mufti* e gli imam dovranno conformare i loro gesti e le loro parole alla legge, mai contro di essa"[9]. Questa quarta autorità deve essere organizzata democraticamente: elezione degli imam in ogni moschea da parte dei credenti che vi fanno di solito le loro preghiere, elezione da parte degli imam di un *mufti* in ogni regione e scelta da parte dell'elettorato stesso di un Consiglio superiore musulmano e di un gran *mufti* a livello nazionale[10]. Inoltre, un organo costituzionale di livello molto alto veglierà sulla neutralità politica dell'autorità religiosa e sarà autorizzato a scioglierla se si allontana da questo principio[11].

---

[1] Ibid., p. 153.
[2] Ibid., p. 154.
[3] Ibid., p. 154.
[4] Ibid., p. 155-156.
[5] Ibid., p. 157-165. Charfi cita numerosi versetti che vanno nello stesso senso (note 14-22, p. 262-263).
[6] Ibid., p. 168.
[7] Ibid., p. 167.
[8] Ibid., p. 192.
[9] Ibid., p. 195-196.
[10] Ibid., p. 196.
[11] Ibid., p. 198.

Tale progetto tuttavia non può realizzarsi senza una revisione del sistema scolastico e culturale. Non basta che la laicità sia imposta, come in Turchia. In questo paese, come nel resto dei paesi musulmani, si continua a insegnare che "occorre tagliare la mano del ladro, lapidare l'autore d'adulterio, uccidere l'apostata, chiudere le banche e fare la guerra ai miscredenti, e il califfato è presentato come il regime legittimo per eccellenza, mentre nella vita politica, sociale, economica e giuridica, si fa esattamente l'opposto. Pertanto, i credenti si trovano divisi tra due modi di pensare contraddittori, quello che imparano e quello che praticano. E se mai un fattore d'insoddisfazione si aggiunge, una parte dell'opinione è inevitabilmente tentata dalle derive integraliste "[1]. Questo spiega l'instabilità del regime turco e l'intervento periodico dell'esercito per evitare le minacce integraliste[2]. Charfi dedica l'ultimo capitolo del suo libro all'istruzione a scuola e attraverso i programmi dei mass media. Tale capitolo è molto importante in ragione del ruolo da lui svolto come ministro dell'Istruzione nella riforma del sistema educativo tunisino. Ciò tuttavia oltrepassa l'oggetto del nostro libro[3].

7) Zaki Najib Mahmud

Zaki Najib Mahmud (d. 1993), professore di Filosofia all'Università del Cairo, è il filosofo contemporaneo più importante del mondo arabo. Si definisce seguace del positivismo scientifico.

Questo filosofo ha scritto tre libri, che nell'insieme rispondono alla domanda: quale cammino dovrebbe intraprendere il pensiero arabo contemporaneo per rimanere veramente arabo e veramente contemporaneo?"[4]. Secondo lui bisogna mantenere del passato arabo solo ciò che è utile alla nostra società. L'utilità è il criterio tanto per quanto riguarda la civiltà araba quanto per ciò che riguarda la civiltà moderna[5]. Per giudicare ciò che è utile e ciò che non lo è, occorre ricorrere alla ragione, indipendentemente dalla fonte: rivelazione o non rivelazione[6]. Proprio questo presuppone il rifiuto di qualsiasi santità di cui è ricoperto il passato[7]. Le cose devono essere apprezzate in pratica, senza falsificare i dati storici né cadere nelle generalizzazioni[8].

Secondo questo filosofo occorre vedere i principi come ipotesi e non come verità assolute. Questi principi devono poter essere modificati secondo necessità, senza timore, anche se ciò fa vacillare il tutto[9]. "La chiave della verità, oggi, è nel ben digerire l'idea che siamo in trasformazione; siamo pertanto in una fase di cambiamento e il passato non può governare il futuro"[10].

---

1 Ibid., p. 200.
2 Ibid., p. 201.
3 Ibid., p. 203-247.
4 Mahmud: Tajdid al-fikr al-'arabi, p. 10. Gli altri due libri sono: Thakafatuna fi muwajahat al-'asr, e Al-Ma'qul wal-la ma'qul.
5 Mahmud: Tajdid al-fikr al-'arabi, p. 18-20; Mahmud: Al-ma'qul wal-la ma'qul, p. 34.
6 Mahmud: Tajdid al-fikr al-'arabi, p. 21; Mahmud: Thaqafatuna, p. 96.
7 Ibid., p. 51-53.
8 Ibid., p. 65, 79, 80.
9 Ibid., p. 197, 204, 227.
10 Ibid., p. 228; v. anche Mahmud: Thaqafatuna, p. 96.

Prima di costruire una società moderna nei paesi arabi, occorre eliminare due cose:

– L'idea comune tra gli arabi sulla relazione tra il cielo e la terra, secondo la quale "il cielo comanda e la terra deve obbedire; che il Creatore ha indicato e progettato e la creatura deve essere soddisfatta del proprio destino e della propria sorte".
– L'idea comune tra gli arabi sulla volontà divina, che taglia ogni legame tra la causa e l'effetto e accorda a questa volontà un potere superiore che sminuisce le leggi della natura[1].

Nel suo libro *Al-Ma'qul wal-la ma'qul* (il razionale e l'irrazionale), Mahmud chiede di non prendere in considerazione che il lato razionale del passato e di respingerne l'irrazionale. L'irrazionale consiste nei miti, nel misticismo, nella credenza in persone pie, nella stregoneria, nell'astrologia, poiché queste cose non sono soggette alla ragione. Gli abbiamo chiesto, durante un incontro il 26 maggio 1977, dove pone la rivelazione: è razionale o irrazionale? Occorre dunque conservarla o respingerla? Mi ha dettato quanto segue:

> La rivelazione è un punto di partenza, un'ipotesi, dalla quale deriva il ragionamento. Se qualcuno vuole analizzare una questione racchiusa nella rivelazione, la sua analisi deve essere fatta in modo razionale. La rivelazione, invece, è di per sé una questione di fede, cioè una premessa dell'esattezza della quale occorre fidarsi per basare le operazioni di deduzione.

Per capire questa risposta ambigua, occorre tornare a un passaggio del suo libro *Tajdid al-fikr al-'arabi* (Il rinnovo del pensiero arabo), in cui dice che un sistema ideologico non può essere preferito a un altro sulla base dell'esattezza o dell'inesattezza, ma sulla base dell'utilità[2]. Così facendo, questo filosofo evita d'entrare nell'esame del sistema musulmano, che rischia di porgli problemi politici. Ma ci sembra chiaro che respinga la rivelazione. Il sistema filosofico che professa respinge la metafisica e la considera alla stregua di un mito.

Zaki Najib Mahmud appartiene alla generazione che, come dice Fu'ad Zakariyya, non ha preso troppo seriamente i movimenti musulmani[3]. Ma poteva attaccarli senza troppo esporsi alla loro violenza? Il fatto seguente illustra questo problema.

Nel 1977, le riviste e i giornali egiziani pubblicavano dei progetti di diritto penale musulmano. In un'intervista, nell'aprile 1977, alla rivista cairota di sinistra *Rose Al-Youssof*, Zaki Najib Mahmud dice che "si sente vivere in un incubo ideologico o piuttosto in uno scherzo". Le pene che proclamano questi atavisti (*salafiyyun*) sono in contrapposizione con lo spirito dell'epoca. Chiede una precisazione: "Chi deve tagliare la mano del ladro? È il chirurgo, che ha giurato di proteggere e salvare la gente e riattaccare le mani tagliate o il macellaio?". Ma senza lasciarsi fermare dal pessimismo, aggiunge: "Credo che la corrente della vita pratica sia molto più forte dei seguaci delle idee mummificate. La realtà finirà per imporsi loro"[4].

---

1 Mahmud: Tajdid al-fikr al-'arabi, p. 294-295.
2 Ibid., p. p. 195-196.
3 Zakariyya: Al-haqiqah wal-wahm, p. 141.
4 Rose al-Youssof, 11 avril 1977, p. 30.

La rivista islamista *Al-'I'tisam* pubblicò allora, nel suo numero del maggio 1977, un articolo di quattro pagine con i titoli in rosso. L'autore dell'articolo accusò il filosofo di deridere la legge di Dio. Rispondendo alla sua domanda, diceva: "Rassicuriamo il Signore dottore che colui che taglierà la mano del ladro sarà il medico. Ma sarà il macellaio che taglierà le lingue di coloro che disubbidiscono e si rivoltano tra i filosofi, i colti e gli artisti"[1].

Zaki Najib Mahmud rispose nelle colonne che gli erano riservate in *Al-Ahram*, il 16 luglio 1977, attraverso un articolo intitolato Il dialogo con i bambini. Ivi dice: "Questo autore si crede in diritto di giudicare la coscienza e il cuore della gente. Semina i suoi giudizi, trattando da atei e miscredenti gli altri senza pensarci. Ciò mostra che non ha fiducia nella propria fede [...]. Ora, sa che ciascuno è responsabile, come lo è lui stesso, dinanzi a Dio [...]. Questa paralisi ideologica si estende quando il popolo è colpito dalla povertà della sua capacità di ragionare e dalla debolezza della sua vita intellettuale in generale". Si chiede inoltre a cosa può servire far tagliare la sua lingua dal macellaio: a liberare Gerusalemme, a mettere termine all'ignoranza in Egitto, a trovare un lavoro alle migliaia di disoccupati? Termina con queste parole: "Dannazione, cosa sto dicendo? Da quando il dialogo con i bambini ha potuto essere utile?"[2]

Zaki Najib Mahmud riconosce altrove che una questione continuava a ritornargli in mente in maniera insistente: come rinvigorire la religione affinché ridiventi una forza propulsiva? Riconosce tuttavia d'averla lasciata da parte a causa della sua incompetenza in questo settore. Una confessione grave da parte di un filosofo del suo calibro, seguita da una dichiarazione di fede: "Credo al massimo che la nostra uscita dalla caduta del livello di civiltà nella quale ci troviamo da qualche tempo, in attesa d'andare con il resto dell'umanità come partner e non come seguaci, questa uscita non si verificherà che se gli stimoli vengono dalla religione e dai mezzi dalla scienza"[3].

Mahmud critica le correnti musulmane che denigrano continuamente le scienze e spingono la gente all'ignoranza, come è il caso del grande oratore Al-Sha'rawi (d. 1998)[4]. Rimprovera a Roger Garaudy, il pensatore francese convertito all'islam, d'aver diffuso negli ambienti musulmani l'idea che l'Occidente ha mezzi scientifici ma non ha obiettivi, ragione per la quale si sarebbe convertito, e non per motivi di convinzione religiosa. Queste idee sono controproducenti in un mondo arabo che, anche se ha gli obiettivi, non ha mezzi. Garaudy spinge gli arabi a respingere la modernità dell'epoca attuale. Ora, anziché fuggire la propria epoca, come Garaudy ha fatto rispetto alla civiltà occidentale, occorrerebbe aggiungere a questa epoca ciò che le manca[5].

Zaki Najib Mahmud muove due rimproveri ai fondamentalisti:

---

1 Al-I'tisam, mai 1977, p. 18-21.
2 Al-Ahram, 16.6.1977, p. 9.
3 Mahmud: Hadha al-'asr, p. 239.
4 Mahmud: Qiyam min al-turath, p. 156-159.
5 Ibid., p. 126-132.

– Si limitano ai cinque pilastri dell'islam: la professione di fede, la preghiera, il pellegrinaggio, il digiuno e l'elemosina legale, dimenticando gli elementi essenziali che formano lo spazio musulmano, le pareti della casa musulmana, cioè l'azione. Il Corano non dice "Egli è Colui che vi ha fatto remissiva la terra: percorretela in lungo e in largo, e mangiate della Sua provvidenza" (67:15)? Dio ci chiede, non di vagabondare, ma di lavorare la terra per produrre la nostra sussistenza. E questo è un ordine di Dio così come lo sono i cinque pilastri dell'islam. Alcuni leggono il Corano e lo cantano per devozione. Ora, c'è un'altra devozione più elevata, quella di metterlo in pratica, con l'azione e la scienza[1]. I primi versetti coranici rivelati ordinano di leggere: "Leggi! In nome del tuo Signore che ha creato, ha creato l'uomo da un'aderenza. Leggi, ché il tuo Signore è il Generosissimo, Colui che ha insegnato mediante il calamo, che ha insegnato all'uomo quello che non sapeva" (96:1-5). Due libri sono da leggere: il Corano rivelato da Dio e il mondo creato da Dio. La scienza dipende dunque dalla devozione[2].
– Ricorrono alla violenza: "Non si rimprovera agli estremisti d'avere scelto questo o quell'altro punto di vista attraverso il quale affermare le loro opinioni e le loro posizioni. Al contrario, questo costituisce un segno di maturità. Inoltre, non si rimprovera loro di provare a convincere gli altri a condividere il loro punto di vista, poiché tale tentativo è la prova che credono francamente in ciò che pensano. Quello che si rimprovera loro non è altro che il terrore che esercitano contro gli altri per forzarli ad accettare quello in cui credono. È in questo terrore che consiste il fondo dell'estremismo"[3]. Poi dà il seguente consiglio a un estremista: "Non ti chiedo di cambiare ciò che è all'interno di te stesso. Tutto ciò che ti chiedo è di pensare, ogni volta che incontri un'altra persona fedele alla sua religione con differenze di concezione e interpretazione, che questa persona pratica la sua religione come la ha imparata credendo che si tratti della buona via. E in questo caso, o lo lasci con la sua coscienza, oppure discuti con lui in maniera calma e in un modo proficuo"[4].

8) Husayn Fawzi

Husayn Fawzi (d. 1988) è un libero pensatore egiziano, dotto, autore di numerosi libri. Ha ricoperto molte funzioni accademiche e culturali. Presentava musica classica alla radio del Cairo.

Nella riunione degli intellettuali egiziani con Kadhafi il 6 aprile 1972, Fawzi gli disse che le società moderne non possono essere guidate dalla religione. "Che la convinzione personale intervenga nel settore delle relazioni umane, ciò non pone un problema. Ma che la religione sia l'elemento che dirige la società moderna, questo è escluso. Ciascuno tiene per sé la sua relazione con il suo Dio e i suoi apostoli. Ma ciò non può significare che un popolo che va verso la civiltà debba subire principi e norme di condotta stabiliti in epoche diverse da questa. Ciò che la mia

1 Mahmud: Ru'yah islamiyyah, p. 60-62.
2 Ibid., p. 24-33.
3 Ibid., p. 264.
4 Ibid., p. 268.

ragione non ammette non posso ammetterlo, indipendentemente dalla pressione che esercita il governo contro di me. La mia ragione mi è guida ed è maestra, in fondo al cuore"[1]. In realtà, questo pensatore respinge ogni rivelazione. Nel nostro incontro dell'8 settembre 1977, mi ha detto che Dio aveva creato il mondo in sei giorni e che si era riposato il settimo giorno, e continua a riposarsi da allora. Pertanto, tutti i profeti venuti dopo il sesto giorno non possono essere stati inviati da Dio. Questo autore riconobbe tuttavia che non sarebbe stato facile esprimere tali opinioni al popolo. Il governo non ha altri mezzi che arrangiarsi. Quanto alle argomentazioni della corrente integralista, occorre rispondere che le cose sono cambiate. Anche se si suppone che Dio abbia veramente rivelato il Corano, non può aver rivelato una cosa immutabile nel tempo. Occorre pertanto adattare la sua rivelazione alla vita moderna[2].

9) Attacchi degli islamisti contro i laici

Come si può immaginare, queste idee non vengono accettate dai fondamentalisti, che non esitano a qualificare i seguaci della laicità come atei, miscredenti e traditori.

Muhammad Moro, fondatore del Movimento dello *Jihad* musulmano, ha scritto a tale riguardo un libro il cui titolo è chiaro: "Laici e traditori"[3]. La quarta di copertina termina così: "Coscientemente o incoscientemente, i laici preparano il terreno per la dominazione coloniale sul piano della cultura, della politica, del sociale e della civiltà. Di conseguenza, sono traditori". Questo autore respinge l'idea della storicità del testo coranico, tagliando così il legame tra il Corano e la nostra epoca e paventando un superamento del Corano[4]. Ritiene che il colonialismo abbia fatto di tutto per evitare l'applicazione del diritto musulmano e sostituirlo con il diritto occidentale, allo scopo d'indebolire la capacità della nazione musulmana d'affrontarlo, e non perché il diritto musulmano fosse vecchio e incapace d'evolvere, come dicono i laici[5].

In un dibattito tra Fu'ad Zakariyya e Salim Al-Bahnasawi sull'islam e la laicità tenutosi all'Università del Kuwait, un partecipante aveva proposto che il titolo fosse cambiato in Dibattito su islam e ateismo, poiché, diceva, la laicità è un ateismo in opposizione completa all'islam[6]. Al-Bahnasawi rimprovera ai laici di concedere al Parlamento il diritto di dettare le leggi nei settori regolamentati dalle leggi di Dio. Il Parlamento non può permettere ciò che è proibito dal diritto musulmano, come il matrimonio di una musulmana con un non musulmano, per riprendere l'esempio dato da Al-Bahnasawi[7]. Da qui il rifiuto del concetto della democrazia occidentale[8].

---

1 Al-Ahram, 7.4.1972, p. 6.
2 Per ulteriori dettagli sulla posizione di questo filosofo, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p. 134.
3 Moro: 'Ilmaniyyun wa-khawanah.
4 Ibid., p. 49.
5 Ibid., p. 170-171.
6 Al-Bahnasawi: Al-islam la al-'ilmaniyyah, p. 66.
7 Ibid., p. 105.
8 Ibid., p. 64-65.

In un libro destinato ad attaccare soprattutto il professore Fu'ad Zakariyya, Al-Qaradawi scrive:

> La laicità ritiene d'avere il diritto di stabilire le leggi per la società, e che l'islam non ha il diritto di governare e di legiferare, di dire ciò che è lecito e ciò che è illecito. Così facendo, la laicità usurpa il potere assoluto di Dio nel settore della legislazione e lo affida all'essere umano. Trasforma così l'uomo in un uguale a Dio che l'ha creato. Inoltre, pone la parola dell'uomo sopra quella di Dio, concedendogli un potere e una competenza che solo Dio ha. L'uomo diventa in questo modo un Dio governato da ciò che vuole [...]. La laicità accetta il diritto positivo, che non ha né storia, né radici, né accettazione generale, e sfida il diritto musulmano che la maggioranza considera come legge divina, equa, perfetta ed eterna[1].

Al-Qaradawi aggiunge

> Il laico che rifiuta il principio dell'applicazione del diritto musulmano ha dell'islam soltanto il nome. È un apostata senza nessun dubbio. Deve essere invitato a pentirsi, chiarendogli, prove alla mano, i punti sui quali ha dei dubbi. Se non si pente, viene considerato apostata, privato della sua appartenenza all'islam – o per così dire della sua "nazionalità musulmana"–, è separato da sua moglie e dai propri figli, e si applicano a lui le norme concernenti gli apostati ricalcitranti in questa vita e dopo la sua morte[2].

L'Accademia islamica del *Fiqh* che dipende dall'Organizzazione della conferenza islamica ha enunciato la seguente *fatwa* sulla laicità nella riunione tenuta a Manama dal 14 al 19 novembre 1998[3]:

> 1. La laicità (che significa la separazione tra la religione e la vita) è nata in reazione agli abusi commessi dalla chiesa.
>
> 2. La laicità è stata diffusa nei paesi musulmani dalle forze coloniali e dai loro collaboratori e sotto l'influenza dell'orientalismo. Essa ha diviso la nazione musulmana, seminato il dubbio nel suo credo giusto, sfigurato la storia brillante della nostra nazione, creato la menzogna che esista una contraddizione tra la ragione e i testi della *shari'ah*, operato per la sostituzione della nostra nobile *shari'ah* con delle leggi positive, propagato il libertinaggio, la dissoluzione dei costumi e la distruzione dei valori nobili.
>
> 3. La laicità ha dato vita alla maggior parte delle idee distruttrici che hanno invaso i nostri paesi sotto vari nomi come il razzismo, il comunismo, il sionismo, la massoneria ecc. Questo ha condotto alla perdita delle ricchezze della nazione e al deterioramento della situazione economica, e ha contribuito all'occupazione d'alcuni dei nostri paesi come la Palestina e Gerusalemme, cosa che prova il suo fallimento a realizzare un minimo bene per la nostra nazione.
>
> 4. La laicità è un sistema del diritto positivo basato sull'ateismo opposto all'islam nella sua totalità e nei suoi dettagli. Si incontra con il sionismo mon-

---

1 Al-Qaradawi: Al-islam wal-'ilmaniyyah wajhan li-wajh, p. 118-119.
2 Ibid., p. 73-74.
3 Texte arabe dans http://www.moia.gov.bh/010a.htm.

diale e le dottrine libertine e distruttive. È, quindi, una dottrina atea respinta da Dio, il suo messaggero e i credenti.

5. L'islam è una religione, uno Stato e una via di vita completa. È il migliore in qualsiasi tempo e in qualsiasi luogo. Non può accettare la separazione tra la religione e la vita, ma esige che tutte le norme siano derivate dalla religione e che la vita quotidiana sia caratterizzata dall'islam nei settori della politica, dell'economia, della società, dell'istruzione, dell'informazione ecc.

L'accademia chiede alle autorità politiche musulmane "di proteggere i musulmani e i loro paesi contro la laicità e d'adottare le misure necessarie per preservarli".

Questo atteggiamento ostile al diritto non musulmano è stato segnalato alla fine del XIX secolo da parte di Savvas Pacha, autore cristiano che ha occupato la funzione di ministro degli Affari esteri nell'impero ottomano. Nel suo *Étude sur la théorie du droit musulman* scrive:

> Il musulmano cade, come ogni altro, nel peccato; commette reati, diventa l'ultimo degli uomini; ma non cessa mai d'essere musulmano. L'abiura reale è sconosciuta nell'islamismo. Il musulmano si sottopone a una legge non islamizzata; la subisce fino a che non è il più forte. Secondo un dogma fondamentale della legislazione, il dogma della costrizione, la sua impotenza toglie allora alla sua condotta il carattere dell'abiura; ma appena la forza, che rende la costrizione effettiva cessa, il musulmano si ritiene costretto a sottrarsi all'azione di una legge che gli è imposta senza che si dimostri conforme alla parola di Dio e alla condotta del Profeta. Se continua a obbedire a una legge non islamizzata dopo che la forza che esercita la costrizione si è ridotta, si crede minacciato dal fuoco eterno[1].

Altrove, scrive:

> Il musulmano accetterà con premura e riconoscimento ogni progresso che viene dall'Europa, che abbia per oggetto le scienze, l'industria, le opere pubbliche o qualsiasi altro ramo dello scibile umano, purché gli venga dimostrato, con argomentazioni corrette dal punto di vista musulmano, che questo progresso non è contrario alla sua religione. La resistenza passiva opposta finora da parte degli abitanti musulmani delle colonie europee agli sforzi dei loro governi cristiani o di liberi pensatori deriva dal fatto che si sia trascurato di provare loro che le nostre verità non sono contrarie a quelle che Dio ha rivelato loro attraverso il suo messaggero (Maometto). Ora, occorre, sia per superare le resistenze delle masse musulmane, sia per impedirne di nuove, dimostrare che le misure raccomandate non contraddicono in alcun modo il diritto sacro di Maometto. La cosa è possibile, anche facile per quelli che conoscono il diritto musulmano.
>
> Gli Stati civilizzati non devono lasciare che li si accusi di forzare senza necessità e senza profitto le coscienze, d'abbattere e riempire d'acrimonia il cuore delle folle musulmane. Perché permettere che una situazione così disastrosa degli spiriti si perpetui?

---

[1] Savvas, parte I, p. XXVII.

> Il mezzo semplice e pratico di rimediare a uno stato così grave, e anche d'impedire in futuro a un così gran male di prodursi nelle regioni immense dei continenti asiatici e africani in cui la nostra civiltà cerca di penetrare, è l'islamizzazione delle leggi dell'Europa che si vogliono fare accettare ai musulmani[1].

Per riassumere l'opposizione tra laici e islamisti, si può dire che questi ultimi partono dalla premessa che il diritto musulmano è perfetto poiché viene da Dio. Coloro che si oppongono a questo diritto sono, quindi, nemici di Dio, miscredenti, atei che devono essere messi a morte. Quanto ai laici, sfidano questa premessa e ritengono che il diritto musulmano sia un diritto circostanziale, umano, imperfetto e inadatto a governare il nostro tempo. Il fatto di rifiutare la sua applicazione nella nostra epoca non significa dunque necessariamente un rifiuto della religione.

Capitolo II.
L'applicazione del diritto musulmano al di fuori dei paesi musulmani

I. Divisione tra terra d'islam e terra di guerra

I giuristi musulmani classici considerano come Terra d'islam (Dar Al) tutte le regioni passate sotto la sovranità musulmana, a prescindere dal fatto che gli abitanti siano musulmani o meno. Dall'altra parte della frontiera si trova la Terra di guerra (*Dar al-harb*), chiamata spesso Terra di miscredenza (*Dar al-kufr*), che un giorno o l'altro dovrà passare sotto la sovranità musulmana, e i cui abitanti prima o poi dovranno convertirsi all'islam.

Prima della partenza di Maometto dalla Mecca, il Corano intimava ai musulmani di non ricorrere alla guerra, anche se fossero stati attaccati (16:127; 13:22-23). Dopo la partenza dalla Mecca e la creazione dello Stato musulmano a Medina, i musulmani furono autorizzati a combattere coloro che li combattevano (2:190-193 e 216; 8:61; 22:39-40). Infine, fu permesso loro d'intraprendere la guerra (9:3-5)[2]. Lo scopo di questa guerra è d'espandere la Terra d'islam e di convertirne la popolazione. Maometto avrebbe scritto messaggi ai vari capi del suo tempo, chiedendo loro di diventare musulmani. Qualora fossero stati monoteisti e avessero voluto restarlo, avrebbero dovuto sottoporsi al potere politico dei musulmani e pagare un tributo. Qualora avessero rifiutato la conversione o non avessero voluto sottomettersi e pagare, avrebbero dovuto prepararsi alla guerra. Ai non monoteisti, invece, rimaneva la scelta tra la conversione e la guerra[3].

La Terra di guerra può beneficiare di un trattato di pace temporaneo, diventando così Terra di trattato (*Dar 'ahd*). Secondo Abu-Yusuf (d. 798), il gran giudice di Bagdad, "non è permesso al rappresentante dell'imam di concedere la pace ai ne-

---

[1] Savvas, parte II, p. IX-X.

[2] Queste tappe sono esposte da Mawlawi: Al-usus al-shar'iyyah, p. 33-47.

[3] V. Hamidullah: Documents, vol. II, p. 21, 22, 34 e 41; Hamidullah: Majmu'at al-watha'iq, p. 110, 116, 145, 162.

mici, quando ha su di loro una superiorità di forze. Ma se in questo modo ha voluto condurli a convertirsi con dolcezza o diventare tributari, non c'è nulla di male a farlo fino a che le cose si sistemino"[1]. Abu-Yusuf non fa che parafrasare il Corano: "Non proponete l'armistizio, mentre siete preponderanti" (47:35).

Tre secoli più tardi, Al-Mawardi (d. 1058) fra i doveri del capo dello Stato cita:

> Combattere coloro che, dopo essere invitati a farlo, si rifiutano d'abbracciare l'islam, fino a che si convertano o diventino tributari, allo scopo di stabilire i diritti d'Allah dando loro la superiorità su qualsiasi altra religione[2].

Precisa che se gli avversari si convertono all'islam, "acquisiscono gli stessi nostri diritti, sono sottoposti agli stessi oneri, e continuano a restare padroni del loro territorio e dei loro beni". Se chiedono la grazia e vogliono una tregua, questa tregua è accettabile soltanto se è troppo difficile vincerli e a condizione di farli pagare; la tregua deve essere più breve possibile e non superare una durata di dieci anni; per il periodo successivo perde valore[3].

Ibn-Khaldun (d. 1406) distingue tra la guerra condotta dai musulmani e quella condotta dai seguaci d'altre religioni. I musulmani sono legittimati a condurre una guerra offensiva dal momento che hanno, loro malgrado, una missione universale che mira a portare tutte le popolazioni ad abbracciare la religione musulmana, di loro spontanea volontà o meno. Questo non è il caso dei seguaci delle altre religioni, che non hanno missioni universali; possono condurre una guerra soltanto per difendersi[4].

Il professor Abdelmajid Charfi contesta tuttavia questa concezione classica che si vuole conforme al Corano. Ritiene che quest'ultimo prescriva soltanto la guerra difensiva. Si basa in ciò sull'opinione del giurista Sufyan Al-Thawri (d. 778), che invocava a tal proposito i seguenti versetti: "Se vi assalgono, uccideteli" (2:191) e "combattete tutti assieme i politeisti come essi vi combattono tutti assieme" (9:36). Questo parere fu tuttavia invertito dall'opinione dominante, secondo la quale l'ordine di combattere è stato dato gradualmente, finendo per imporre la guerra ai musulmani[5]. Così, afferma questo autore, "lo *Jihad*, nella sua forma offensiva e violenta, con gli eccessi che ne sono stati la conseguenza, ha prevalso sulla libertà di coscienza e l'incoraggiamento a una vita migliore"[6].

II. Frontiera religiosa classica e migrazione

Per sfuggire alle persecuzioni, Maometto, accompagnato da alcuni dei suoi seguaci, lasciò nel 622 la Mecca, la sua città natale, e si diresse verso Yathrib, la città di sua madre, diventata Medina. È l'inizio dell'era musulmana, detta *era dell'egira*, era della migrazione. Coloro che lasciarono la Mecca per andare a Medina portarono il nome di *Muhajirun* (immigrati). Coloro che portarono loro aiuto furono chiamati Ansar.

---

1 Abou-Yousof: Le livre de l'impôt foncier, p. 319.
2 Mawerdi: Les statuts gouvernementaux, p. 31.
3 Ibid., p. 98-105.
4 Ibn-Khaldun: Muqaddimat Ibn-Khaldun, p. 202.
5 Al-Sarakhsi: Sharh kitab al-siyar al-kabir, vol. I, p. 187-188.
6 Charfi: L'islam entre le message et l'histoire, p. 128-129.

Alcuni musulmani, tuttavia, restarono alla Mecca e continuarono a vivere segretamente la loro fede. Costretti a partecipare al combattimento contro le truppe di Maometto, alcuni vi persero la vita. Questo dramma è evocato nel passaggio seguente, che rimprovera loro di restare alla Mecca:

> Gli angeli, quando faranno morire coloro che furono ingiusti nei loro stessi confronti, diranno: "Qual era la vostra condizione?" Risponderanno: "Siamo stati oppressi sulla terra". [Allora gli angeli] diranno: "La terra d'Allah non era abbastanza vasta da permettervi d'emigrare?". Ecco coloro che avranno l'Inferno per dimora. Qual tristo rifugio. Eccezion fatta per gli oppressi, uomini, donne e bambini sprovvisti d'ogni mezzo, che non hanno trovato via alcuna (4:97-98).

Questo passaggio prescrive a ogni musulmano che vive in un paese di miscredenza, di lasciarlo per raggiungere la comunità musulmana, se può. Altri versetti vanno nella stessa direzione (4:100; 9:20). Lo scopo di questa migrazione è di mettersi al riparo da persecuzioni, d'indebolire la comunità miscredente e di partecipare allo sforzo di guerra della nuova comunità. Infatti, il Corano parla congiuntamente di coloro che sono emigrati e hanno fatto lo *Jihad* (2:218; 8:72, 74 e 75; 8:20; 16:110).

Il versetto 8:72 stabilisce un'alleanza tra gli immigrati e quelli che offrono loro ospitalità. Non è permesso d'allearsi con coloro che hanno creduto "ma che non sono emigrati, fino a che non emigrano". Tuttavia, se questi musulmani, rimasti al di fuori della comunità, "chiedono aiuto in nome della religione", la comunità deve aiutarli, ma non contro genti con le quali i musulmani avevano stretto un patto.

Il versetto 4:89 chiede ai musulmani di fidarsi dei miscredenti soltanto se emigrano verso la nuova comunità, in segno di fedeltà e di conversione. Il Corano manifesta grande sfiducia nei confronti dei nomadi, questi eterni migranti senza domicilio fisso che dichiaravano la loro fedeltà a Maometto e, in seguito, tornavano nel deserto (*ta'rib*) sfuggendo così al suo controllo, in un momento critico in cui la nuova comunità aveva bisogno di guerrieri per difendersi e ingrandirsi (9:97; 9:90, 99, 101, 120 e 49:14).

Gli immigrati avevano abbandonato tutto dietro di loro ed erano chiamati a rompere ogni legame con i miscredenti, compresi i legami familiari (9:23). Si trovavano nella miseria totale. Dovevano allora essere aiutati dagli altri membri della comunità. Il Corano esorta i ricchi ad aiutarli (24:22). L'accordo stabilito da Maometto, tra gli immigrati, gli Ansar (coloro che portarono loro soccorso) e gli ebrei che vivono a Medina, afferma che questi tre gruppi costituiscono una sola comunità[1]. Il Corano destina una parte del bottino di guerra agli immigrati e li mette anche prima dei residenti (59:8-10). Stabilisce una fraternità tra i credenti (49:10; 3:103; 9:11) che implica diritti successori[2], diritti riservati in seguito ai parenti (33:6).

I giuristi musulmani classici ritengono che l'emigrazione verso la Terra d'islam continuerà finché persisterà la divisione tra la Terra d'islam e la Terra di miscredenza. Invocano un detto di Maometto, che avrebbe detto: "L'emigrazione verso la

---

[1] Hamidullah: Al-watha'iq al-siyasiyyah, p. 59.

[2] Ciò ci ricorda la Comunità che esisteva tra i primi cristiani (At 4:32-34).

Comunità musulmana non avrà fine finché i miscredenti non verranno sconfitti"[1]. Qualsiasi musulmano che si trova nella Terra di miscredenza deve emigrare verso la Terra d'islam. Non può rimanervi, a meno che non sia in grado di vivere secondo le norme religiose musulmane o non sia in grado d'emigrare a causa di malattia, debolezza o costrizione[2]. Ibn-Qudamah (d. 1223) scrive che anche se un musulmano può compiere i suoi doveri religiosi nella Terra di miscredenza, è preferibile che emigri verso la Terra d'islam per partecipare allo *Jihad* contro i miscredenti e ingrossare le fila dei musulmani[3]. Poiché i musulmani che vivono nella Terra di miscredenza devono emigrare verso la Terra d'islam, i giuristi musulmani classici vedono di cattivo occhio l'emigrazione dei musulmani dalla Terra d'islam verso la Terra di miscredenza. Non se ne occupano del resto che pochissimo[4]. Così Al-Jurjani (d. 1413) definisce la migrazione come "il fatto di mettere un termine al suo soggiorno fra i miscredenti e d'integrare la Terra d'islam "[5]. È il solo senso di migrazione ammesso dai giuristi classici.

Basandosi sull'autorità di Malik (d. 795), Ibn-Rushd (d. 1126), imam della moschea di Cordova e nonno d'Averroè, afferma che l'obbligo d'emigrare è mantenuto fino al giorno della resurrezione. Cita i versetti 4:97-98 e 8:72 e il detto di Maometto "Mi sono sbarazzato d'ogni musulmano che resta fra i politeisti". Chi si converte all'islam in un paese miscredente deve emigrare verso la Terra d'islam, affinché le norme musulmane gli siano applicate. A maggior ragione, il musulmano non può emigrare nella Terra di miscredenza, poiché le leggi dei miscredenti gli saranno applicate. Può andarci solo per riacquistare un musulmano caduto in schiavitù. Se vi si reca volontariamente per un'altra ragione, non può presiedere la preghiera e la sua testimonianza viene rifiutata. Ibn-Rushd chiede alle autorità musulmane d'insediare sulle strade dei controlli affinché nessuno possa recarsi in questi paesi, in particolare se trasporta ciò che è vietato e che potrebbe rafforzare i miscredenti nelle loro guerre contro i musulmani. Dio, dice, ha fissato per ciascuno il destino che gli spetta e le ricchezze che otterrà[6].

In applicazione a questa dottrina della migrazione, i musulmani hanno lasciato i paesi che sono stati riconquistati dai cristiani. Così, nel 1091, la riconquista cristiana della Sicilia fu completata dopo un'occupazione musulmana di più di 270 anni. Un gran numero di musulmani lasciò l'isola per rifugiarsi sull'altro lato del Mediterraneo. L'imam Al-Mazari originario di Mazara in Sicilia (d. 1141, in Africa del Nord) rispondendo a musulmani che vivevano in Sicilia ricordò loro il divieto di restare nella Terra di miscredenza. Questa norma, tuttavia, conosce alcune eccezioni:

– Il soggiorno in un paese nemico per una ragione impellente.

– Il soggiorno volontario nell'ignoranza che tale soggiorno è vietato.

---

[1] Al-Nasa'i, detti 4102 e 4103.

[2] Al-Shafi'i: Kitab al-um, vol. 4, p. 169-170.

[3] Ibn-Qudamah: Al-mughni, vol. 10, p. 514-515.

[4] V. Khadduri: War and peace, p. 170-174.

[5] Al-Jurjani: Al-ta'rifat, p. 257.

[6] Ibn-Rushd: Kitab al-muqaddimat, p. 611-613.

– Il soggiorno in territorio nemico nella speranza di strapparlo dalle mani degli occupanti e restituirlo ai musulmani, o riuscire a mettere gli infedeli sulla buona strada o, almeno, a deviarli da un'eresia qualunque[1].

Con la capitolazione di Toledo nel 1085, la maggior parte dei musulmani lasciò la città. Coloro che vi erano rimasti potevano conservare il loro modo di vita, le loro proprietà, i loro luoghi abituali di residenza, come pure il loro regime fiscale e la loro libertà di culto a fronte del pagamento di un tributo[2]. Questi musulmani erano disprezzati da coloro che erano emigrati e da quelli che non erano stati conquistati. Li chiamavano *Ahl al-dajan* o *Mudajjan* – e in spagnolo *Mudéjar* –, parole utilizzate per qualificare gli animali domati o addomesticati, in opposizione agli animali selvaggi o liberi. Molti musulmani si convertirono al cristianesimo, ma continuarono a vivere segretamente la loro fede, rischiando d'esporsi alla furia dell'Inquisizione. Furono chiamati moreschi. La tolleranza dei re cristiani di Spagna nei riguardi dei loro sudditi, tanto ebrei che musulmani, non era destinata a durare. Dopo aver deciso d'espellere gli ebrei nel 1492, decisero d'espellere anche i musulmani. Questa espulsione fu completata in tutta la Spagna nel corso dell'anno 1610[3].

I moreschi sotto il potere cristiano nascondevano la loro religione, ricorrendo alla dissimulazione prevista dal Corano (3:28 e 16:106) e di cui abbiamo parlato in precedenza[4]. Legittimando un tale atteggiamento, una *fatwa* del *mufti* Ahmad Ibn Jumayra, datata all'inizio del dicembre 1504, dava ai moreschi delle consegne precise per adattarsi al loro ambiente ostile. Così, se i cristiani li avessero costretti a insultare il Profeta, avrebbero dovuto pronunciare il suo nome come Hamed, nel modo cristiano e pensare non all'inviato di Dio, ma a Satana o a una persona ebrea di nome Maometto. Se fossero stati forzati ad arrendersi alla Chiesa, all'ora della preghiera musulmana, sarebbero stati dispensati da questa, e il culto avrebbe contato come se avessero compiuto la prescrizione coranica, girati verso la Mecca. Qualora si fossero trovati nell'impossibilità di fare la preghiera il giorno, dovevano farla la notte. Anche l'abluzione rituale poteva essere sostituita. Secondo le circostanze, si immergevano nel mare o sfregavano il corpo con una sostanza pulita, terra o legno. Se obbligati a bere vino o mangiare maiale, potevano farlo, ma tenendo conto che era un atto impuro e a condizione di condannarlo mentalmente. Se forzati a disconoscere la loro fede, dovevano provare a essere evasivi, e se obbligati, dovevano internamente negare ciò che venivano costretti a dire[5].

La *fatwa* precedente riguarderebbe i musulmani che non potevano emigrare dal loro paese[6]. Al-Wansharisi (d. 1508) sosteneva, in due *fatwa* datate 1484 e 1495, che coloro che potevano emigrare non sarebbero dovuti restare[7]. Riteneva che la

---

[1] Testo arabo e traduzione della fatwa d'Al-Mazari, in: Turki: Consultation juridique, p. 697-704.

[2] Quesada: La population mudéjare, p. 134.

[3] Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale, p. 313 e 333.

[4] V. Parte III, chap. VI.III.

[5] Cardaillac: Morisques et chrétiens, p. 88-90; Sabbagh: La religion des Moriscos entre deux fatwa, p. 49-53.

[6] Sabbagh: La religion des Moriscos entre deux fatwas, p. 53.

[7] Al-Wansharisi: Al-mi'yar al-mu'rib, vol. 2, p. 133-134 e vol. 10, p. 107-109.

migrazione dalla Terra di miscredenza verso la Terra d'islam restasse un dovere fino al giorno della resurrezione. È dispensato dalla migrazione solo chi non può compierla per ragione di paralisi, schiavitù, malattia grave o grande debolezza. Quest'ultimo deve tuttavia conservare l'intenzione d'emigrare appena possibile. Chi rifiuta d'emigrare abbandona la comunità[1] e sancisce la superiorità della miscredenza sull'islam. Non potrà compiere né la preghiera senza che i miscredenti lo prendano in giro – e questo è condannato dal Corano (5:58) –, né il dovere dell'elemosina legale dovuta all'imam – che è un elemento importante dell'islam –, né il dovere del digiuno di Ramadan, né il pellegrinaggio alla Mecca, né lo *Jihad*. Questo soggiorno nella Terra di miscredenza è contrario alla parola di Maometto, che dice: "Il musulmano non deve degradarsi"; "La mano superiore è migliore di quella inferiore". Tale soggiorno espone i musulmani, in particolare i piccoli, gli incapaci e le donne, alla perversione in materia di religione. D'altra parte, i discendenti dei musulmani rischiano, restando fra i miscredenti, d'essere sottratti alla loro religione dai non musulmani col matrimonio e di copiare le loro pratiche, i loro vestiti, le loro cattive usanze e la loro lingua. Ora, se si perde la lingua araba, si perde il culto che è legato a essa. Infine, i musulmani non possono fidarsi dei miscredenti, che troveranno pretesti per opprimerli con le imposte e mancare ai loro impegni[2].

III. Frontiera religiosa attuale

Oggigiorno il criterio nazionale ha superato quello religioso. Dopo aver subito la colonizzazione, il mondo musulmano, in particolare con la fine dell'impero ottomano e la soppressione del califfato nel 1924, si è diviso in Stati-nazione, spesso in guerra tra di loro, accomunati da alcuni legami religiosi, come ad esempio l'Organizzazione della conferenza islamica, che ricopre il ruolo di "vigile del fuoco", senza tuttavia troppa efficacia. Questi Stati fanno ormai parte dell'ONU. Siamo attualmente di fronte a una nuova distribuzione geopolitica, alla quale gli autori musulmani contemporanei provano ad adattare la vecchia divisione tra Terra d'islam e Terra di guerra.

Abu-Zahrah (d. 1974) afferma che il mondo attuale è unito da una sola organizzazione (l'ONU), i cui membri si sono impegnati a rispettarne le leggi. Il Corano impone in questo caso il rispetto di tutti gli impegni (17:34). Pertanto, gli Stati membri di questa organizzazione mondiale non possono essere considerati Terra di guerra ma Terra di trattato (*Dar 'ahd*)[3].

Mawlawi scrive che la Terra d'islam è il paese dove le norme musulmane sono interamente applicate. Occorrerebbe dunque concludere che la maggior parte dei paesi musulmani non possa più essere considerata come Terra d'islam. Basterebbe che un paese applicasse il diritto musulmano di famiglia perché sia considerato come musulmano? E se non lo fa, come la Turchia, sarà considerato come un paese non musulmano? Si deve prendere come criterio l'esercizio dei culti religiosi mu-

[1] Ibid., vol. 2, p. 119-133.
[2] Ibid., vol. 2, p. 137-141.
[3] Abu-Zahrah: Al-'ilaqat al-duwaliyyah fil-islam, p. 57. V. nello stesso senso Al-Zuhayli: Athar al-harb, p. 108-109 e 195-196.

sulmani? In questo caso, che dire di quei paesi non musulmani in cui i musulmani praticano i loro culti più liberamente di quanto non facciano nei paesi musulmani? Questi paesi non sono musulmani, ma ci sono poche differenze con i paesi musulmani che non applicano le leggi musulmane e permettono soltanto il culto. Mawlawi ritiene che i paesi non musulmani che non sono in guerra o che hanno degli accordi con i paesi musulmani siano da considerare come Terra di trattato o Terra di missione (*Dar da'wah*)[1].

Le opere giuridiche arabe attuali utilizzano termini neutrali, senza alcuna connotazione religiosa, ma i libri musulmani definiscono spesso i paesi non musulmani con l'espressione "Terra di miscredenza" (*Dar al-kufr*) e i loro abitanti "miscredenti" (*kafir*). Alcuni fondamentalisti vorrebbero anche riabilitare le due nozioni "Terra d'islam" e "Terra di guerra" e rispolverare la nozione di guerra santa[2]. Così, l'articolo 2 del Modello costituzionale di Jarishah del 1984 enuncia:

> La Comunità musulmana costituisce una sola Comunità. La migliore entità fra quelle che la compongono è la più pia; tutte le barriere – frontiere, nazionalità (*qawmiyyat*) e spirito di clan (*'asabiyyat*) – sono transitorie[3].

Il modello costituzionale del Consiglio islamico d'Europa del 1983[4] afferma che lo Stato che adotti questo modello sarebbe "una parte del mondo musulmano e i musulmani che vi si trovano sarebbero una parte della comunità musulmana" (art. 2). Aggiunge che "l'unità della comunità musulmana è uno degli scopi che spetta allo Stato perseguire con tutti i mezzi possibili" (art. 72).

Maometto inviò, con i sui seguaci, partiti per mettersi al sicuro in Abissinia, una lettera chiedendo al re di questo paese di diventare musulmano. Chiamare all'islam resta una preoccupazione permanente del musulmano. Il modello costituzionale del Consiglio islamico d'Europa del 1983 dice: "La società e lo Stato hanno per fondamento le seguenti basi: [...] adempiere l'obbligo di trasmettere il messaggio coranico e d'invitare ad abbracciare l'islam" (art. 3). Il modello costituzionale del Partito della liberazione del 1952 stabilisce che "l'appello all'islam è il compito principale dello Stato" (articolo 10)[5]. Questo resta, tuttavia, a senso unico, poiché qualsiasi conversione del musulmano a un'altra religione è punibile con la pena di morte. D'altra parte, non si esclude lo *Jihad* per estendere il potere dell'islam. Il modello del Partito della liberazione indica: "Lo *Jihad* è un dovere per i musulmani" (art. 90). Il commento precisa poi che occorre cominciare col chiamare i miscredenti alla fede musulmana. Se rifiutano d'aderire, è necessario combatterli. Proibisce tanto i trattati di neutralità assoluta quanto i trattati di delimitazione per-

---

[1] Mawlawi: Al-usus al-shar'iyyah, p. 98-104.

[2] Ci basiamo qui sui diversi modelli costituzionali stabiliti da islamisti. Secondo i loro autori, questi modelli costituzionali dovrebbero sostituire le costituzioni arabo-musulmane attuali d'ispirazione occidentale. Il lettore troverà una traduzione integrale di sei modelli costituzionali musulmani in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Les musulmans face aux droits de l'homme, annessi 12-17, p. 522-569.

[3] Testo di questo modello in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Les musulmans face aux droits de l'homme, p. 566-569.

[4] Ibid., p. 557-565.

[5] Ibid., p. 528-540.

manente delle frontiere, perché significherebbero la non trasmissione della fede musulmana e la fine dello *Jihad*[1].

IV. Frontiera religiosa e migrazione attuale

La colonizzazione dei paesi musulmani da parte degli occidentali ha creato gli stessi problemi che si presentarono dopo la riconquista della penisola iberica. Occorreva considerare i paesi musulmani occupati da forze straniere come Terra di miscredenza? Se così fosse stato, sarebbe stato necessario emigrare e andare in un paese musulmano? Al-Wazani (d. 1923), *mufti* di Fes, riporta una *fatwa*, attribuita al giudice Mawlay ‘Abd-al-Hadi, che proibisce a un musulmano di restare sotto la protezione del miscredente quando ha la possibilità d’andare in un altro paese.

Secondo questa *fatwa*, chi frequenta le case dei miscredenti perde la propria fede e la propria vita in questo mondo e disobbedisce al suo maestro poiché, all’unanimità, la scuola malichita vieta al musulmano di concludere la pace con il miscredente, a meno di non esservi forzato. La testimonianza di costui non viene accolta e non può presiedere la preghiera. Più grave ancora è la situazione di chi fa commercio con i miscredenti. Viene di seguito, per gravità, colui che, oltre al commercio con loro, dà loro informazioni contro i musulmani; quest’ultimo deve essere considerato spia ed essere condannato a morte. Il peggiore di tutti è chi si arrende a loro e indica la via per conquistare i musulmani: "Gradire il miscredente e desiderare la sua dominazione sui musulmani è segno di miscredenza; questo costituisce un’apostasia"[2].

Al-Wazani riporta anche una *fatwa* d’Abu-al-’Abbas Ibn-Zaki che riguarda il musulmano:

– Che rimane nel suo paese occupato dai cristiani e li combatte.
– Che, con la conclusione della pace, resta nel paese, ritenendo che la sua presenza sia temporanea, senza essere costretto a pagare un tributo e, in caso di costrizione, scappa verso il paese dell’islam.
– Che ha l’intenzione di continuare ad abitare nel suo paese e pagare il tributo ai cristiani.

La *fatwa* dice che il primo fa buon uso della sua religione; la polvere dei suoi piedi è una benedizione. Il secondo ha commesso un atto odioso (*makruh*); ma se mette in pratica la sua intenzione di fuggire in caso di costrizione, sarà salvato se Dio vuole. Il terzo è il peggiore dei tre; ha perso la fede e la sua vita in questo mondo; merita la punizione suprema. E se fa spionaggio contro i musulmani, merita la pena di morte. Se porta le armi con i cristiani, sarà trattato come i cristiani: si può ucciderlo e prenderne i beni. Gli studenti e muezzin che restano sotto il potere dei cristiani sono studenti e muezzin in disgrazia: la loro testimonianza non è accettata e non possono presiedere la preghiera. Devono pentirsi quando lasciano questi paesi dominati dai miscredenti[3].

---

1 Ibid., p. 452-453.
2 Al-Wazani: Al-nawazil al-sughra, vol. I, p. 418.
3 Ibid., vol. I, p. 419.

Al-Wazani afferma, come avevano fatto i giuristi musulmani classici, che la migrazione dalla Terra di miscredenza verso la Terra d'islam è mantenuta fino al giorno della resurrezione. È lo stesso per il paese dove regnano il male e l'ingiustizia. Se non si trova un paese giusto, occorre scegliere il paese meno cattivo. Nessun musulmano può essere dispensato dal dovere di partire dal suo paese occupato dai miscredenti, a meno che non sia nell'impossibilità di farlo a causa di malattia o di debolezza estrema, pur conservando l'intenzione di lasciare questo paese non appena possibile[1].

All'inizio della colonizzazione occidentale, alcuni giuristi e capi musulmani hanno applicato la norma musulmana dell'emigrazione. Non pochi musulmani sono così emigrati dall'Africa del Nord verso la Turchia. Nel 1920, una massiccia ondata migratoria ha avuto luogo dall'India verso l'Afghanistan, dopo che la prima era stata dichiarata Terra di miscredenza. Quest'emigrazione è stata catastrofica per coloro che dovettero, in seguito, ritornare in India poveri e frustrati. Centinaia tra di loro sono morti lasciando l'India, e anche successivamente durante il ritorno[2].

La maggioranza dei musulmani fu tuttavia costretta a restare e dovette, come pure i suoi capi e i suoi insegnanti, adattarsi a una nuova realtà, e ciò tanto più che i regimi coloniali furono, di norma e nel loro interesse, tolleranti in materia religiosa. Permisero ai musulmani di praticare liberamente la loro religione, e di mantenere e applicare le loro leggi con i loro tribunali e i loro giudici relativamente a numerose questioni sociali, civili ed economiche[3].

Segnaliamo anche che con la creazione del Pakistan, i musulmani indiani si trovavano dinanzi a una scelta delicata: restare in India o andare in Pakistan. Mawlana Abul-Kalam Azad aveva dichiarato fin dal 1942 al Congresso nazionale indiano: "Sono fiero d'essere indiano. Faccio parte integrante di questa nazione unita e indivisibile [...]. Non devo mai rinunciare a questo diritto". Dopo l'indipendenza, Azad è stato ministro dell'Istruzione nazionale del governo indiano. Rivolgendosi allora agli universitari musulmani, disse loro che qualora avessero sognato di vivere a Medina, la cosa migliore sarebbe stata raggiungere il Pakistan, ma se avessero scelto di vivere in India, in quel caso, avrebbero dovuto accettare la situazione della Mecca, cioè essere una comunità minoritaria[4].

Oggi, con la fine della colonizzazione, si pone il problema inverso, quello dell'emigrazione di musulmani verso i paesi non musulmani che in precedenza li avevano colonizzati. Alcuni di questi musulmani hanno anche acquisito la nazionalità di questi paesi. Non da ultimo vi è il problema dei cittadini dei paesi non musulmani convertiti all'islam e quello delle minoranze musulmane autoctone che vivono in paesi a maggioranza non musulmana, come è il caso dei Balcani,

1 Ibid., vol. I, p. 446. Per quanto riguarda l'occupazione francese dell'Algeria, v. le fatwa sollecitate dall'emiro 'Abd-al-Qadir e la sua opinione a questo riguardo in: 'Abd-al-Qadir: Tuhfat al-za'ir, p. 316-329, 384-393, 411-422 e 471-480. Sull'India e l'Algeria, v. Peters: Dar al-harb, p. 579-587.

2 Masud: The obligation to migrate, p. 40-41. V. le fatwa che riguardano l'India in: Hunter: The Indian Muslims, p. 185-187.

3 Lewis: La situation des populations musulmanes, p. 29-30.

4 Levrat: Une expérience de dialogue, p. 136-137.

d'Israele o degli Stati Uniti. Bisogna chiedere a tutti questi musulmani di lasciare i paesi non musulmani e d'emigrare verso i paesi musulmani? In quale misura le norme musulmane devono essere mantenute in un mondo che ha sostituito alle frontiere religiose le frontiere nazionali?

Alcune minoranze musulmane in paesi a maggioranza non musulmana hanno ottenuto l'indipendenza politica, e altre richiedono o probabilmente richiederanno in un futuro prossimo tale indipendenza. In attesa di quel giorno, si costatano presso gli autori musulmani varie tendenze rispetto all'insegnamento musulmano classico.

Ci sono gruppi musulmani estremisti che considerano i loro paesi musulmani come Terra di miscredenza, perché questi paesi non applicano il diritto musulmano nella sua integrità. Per loro, qualsiasi paese che non è disciplinato dal diritto musulmano è Terra di miscredenza. Per questa ragione, raccomandano d'emigrare, di ritirarsi sulle montagne e di preparare la conquista di questo paese come aveva fatto Maometto con la Mecca. È del resto il nome dato dalla polizia egiziana a uno di questi gruppi: *Al-takfir wal-hijrah* (anatema ed emigrazione). Il vero nome di questo gruppo è *Al-jama'ah al-islamiyyah* (Gruppo musulmano), il che significa che gli altri non sarebbero musulmani. Esso è responsabile di diversi attentati in Egitto. Ha il suo ideologo nella persona di Sayyid Qutb, fatto impiccare dal presidente Gamal 'Abd-al-Nasir nel 1966. Costui precisa, nel suo commento del versetto 8:72, che l'emigrazione era imposta al musulmano fino al momento della conquista della Mecca. Quando l'Arabia è stata interamente assoggettata all'islam, il musulmano non aveva più necessità d'emigrare, poiché si trovava ormai in Terra d'islam. Oggi, tuttavia, la Terra d'islam è ritornata alla *jahiliyyah* (situazione preislamica) e il potere non è più quello di Dio ma quello del Taghout (il tiranno, il diavolo). Si tratta di una nuova tappa per l'islam e di una reintroduzione della contrapposizione Terra d'islam/Terra d'emigrazione. Questa tappa durerà fino a quando l'islam non si espanderà nuovamente, e a quel punto non vi sarà più l'obbligo d'emigrare[1].

C'è anche una corrente che vorrebbe che i paesi musulmani aprissero le loro frontiere all'emigrazione di tutti i musulmani che vivono nei paesi non musulmani. Il modello costituzionale di Jarishah del 1984 stabilisce che il capo di Stato "apra la porta dell'emigrazione dei credenti verso la Terra d'islam" (art. 19). Il modello costituzionale del Consiglio islamico d'Europa del 1983[2] accorda, a qualsiasi musulmano, il diritto d'acquisire la cittadinanza di uno Stato musulmano (art. 14). La seconda Dichiarazione musulmana dei diritti dell'uomo, pubblicata da questo Consiglio nel 1981[3], afferma nell'articolo 23 (c):

> La Terra d'islam (*Dar al-islam*) è una sola. È la patria d'ogni musulmano: nessuno è autorizzato a mettere ostacoli ai suoi spostamenti mediante la costruzione di barriere geografiche o di frontiere politiche. Ogni paese musulmano ha il dovere d'accogliere ogni musulmano che vi immigra o viene a visitarlo, come ognuno accoglierebbe suo fratello: "Quanti prima di loro abitavano il paese e

---

[1] Qutb: Fi dhilal al-Qur'an, vol. III, p. 1560.

[2] Testo di questo modello in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Les musulmans face aux droits de l'homme, p. 557-565.

[3] Ibid., p. 486-496.

> [vivevano] nella fede, che amano quelli che emigrarono presso di loro e non provano in cuore invidia alcuna per ciò che hanno ricevuto e che [li] preferiscono a loro stessi nonostante siano nel bisogno. Coloro che si preservano dalla loro stessa avidità, questi avranno successo" (59:9).

Soffermandosi sul dovere coranico d'immigrare, Al-Qalqili, *Mufti* generale della Giordania, spiega che questo dovere era prescritto per due ragioni:

- I musulmani non potevano conservare la loro fede alla Mecca prima della sua conquista.
- La comunità musulmana aveva bisogno d'uomini per partecipare allo sforzo della guerra contro i suoi nemici.

Secondo lui, l'emigrazione resta un dovere per il musulmano qualora si verifichino queste due condizioni. È il caso dei musulmani che, partiti per l'America o altri paesi in cui non possono praticare la propria religione, vengono esposti alla perversione e rischiano d'avere bambini che non conosceranno la loro religione e, dopo la morte, di non avere nessuno che preghi per loro. Questi musulmani mettono al mondo dei figli che abbandonano la religione e che a volte combattono contro la propria nazione e contro la religione dei loro antenati. Lo stesso vale per quei musulmani di cui la patria ha bisogno per partecipare alla guerra. In questi due casi, i musulmani non hanno il diritto d'andare in questi paesi, e se vi si trovano, devono emigrare. Al-Qalqili aggiunge che se qualcuno è costretto a lasciare il suo paese, deve scegliere un paese in cui si trova una comunità musulmana che lo aiuti a mantenere l'identità musulmana. Coloro che emigrano dai loro paesi verso regioni in cui perdono la loro fede e mettono al mondo dei figli miscredenti commettono un gran peccato. È gente che preferisce la vita terrena a quella eterna[1].

La guida del musulmano all'estero, pubblicata da una casa editrice sciita libanese nel 1990, ricorda in principio il divieto d'andare nella Terra di miscredenza. Cita i versetti coranici sull'argomento e un detto dell'imam Al-Sadiq (d. 765), secondo il quale i grandi peccati sono sette: l'omicidio volontario, la falsa accusa d'adulterio, la fuga dal combattimento, il ritorno al nomadismo dopo l'emigrazione, il fatto d'appropriarsi ingiustamente del bene dell'orfano, l'ammissione dell'usura e tutto ciò che è punito con l'inferno da Allah[2]. Il ritorno al nomadismo si riferisce ai beduini convertiti all'islam, al tempo di Maometto, che ritornavano nel deserto, perdevano i loro legami con la comunità musulmana e rifiutavano di partecipare alle sue guerre.

Questo libro sostiene che il musulmano deve sempre percepire una barriera tra lui e la società miscredente impura. Cita, a tal fine, il versetto coranico "I politeisti sono impurità" (9:28). Questa barriera deve impedirgli d'aggregarsi a questa società. Deve sempre avere la sensazione di trovarsi in una società che non è la società giusta come lo è la sua, e che la sua presenza in questa società miscredente è provvisoria e dettata dalla necessità di cui deve liberarsi quanto prima: "Poiché cosa c'è

---

1 Al-Qalqili: Al-fatawa al-urduniyyah, p. 7-12.
2 Dalil al-muslim, p. 15-20.

di peggio per un musulmano che perdere la vita eterna per un piacere temporaneo o un interesse passeggero?[1]"

Il libro si difende dall'accusa di voler allontanare il musulmano dal resto del mondo; cerca soltanto di vaccinarlo contro i difetti dei paesi miscredenti. Il musulmano può scegliere tra l'abbandono della Terra di miscredenza o il vaccino spirituale. Lo scopo del libro è dunque d'aiutare il musulmano a conservare la sua identità e la sua purezza nei paesi stranieri[2]. Stabilisce pertanto i seguenti principi:

– È fatto divieto al musulmano d'andare in Terra di miscredenza se c'è il rischio di mettere in pericolo la religione, indipendentemente dall'obiettivo del viaggio: turismo, studi, commercio o soggiorno permanente. Si intende per danno alla religione qualsiasi peccato, piccolo o grande: radersi la barba, stringere la mano a una donna straniera, abbandonare la preghiera e il digiuno, mangiare alimenti impuri, consumare alcool ecc.
– Se il rischio del danno alla religione riguarda soltanto la donna e i bambini, il musulmano non deve portarli con sé. Pertanto, la guida parla soltanto dei doveri del musulmano e non della musulmana.
– Se il musulmano è costretto a viaggiare in Terra di miscredenza per curarsi o per altre ragioni importanti, pur rischiando di mettere in pericolo la sua religione, questo viaggio è permesso soltanto nei limiti dello stretto necessario.
– In tutti i casi, è preferibile non vivere in compagnia di peccatori o di chi è in errore, a meno di non avere una valida ragione. Chi vive tra i peccatori subisce le stesse maledizioni che colpiscono loro. Chi invece vive in una società di musulmani beneficia delle benedizioni che ricadono su di loro[3].

Quanto a coloro che sono forzati ad andare nella Terra di miscredenza, devono conformarsi alle norme musulmane, norme in gran parte sviluppate da questa guida. Citiamone alcune:

– Osservare le preghiere quotidiane. Non mangiare alimenti impuri, non bere alcool e non sedersi al tavolo in cui si consuma alcool. Non rivolgersi verso la Mecca nell'atto di compiere le proprie necessità fisiologiche, visto che in Occidente i bagni non rispettano questa norma.
– Non toccare una donna straniera. Il matrimonio con una donna pagana o che ha lasciato l'islam è vietato. Il matrimonio con un'ebrea o una cristiana deve essere di preferenza temporaneo. Se la donna è vergine, occorre chiedere l'autorizzazione del padre. In caso di divorzio, è vietato lasciare i bambini alla donna. A parte i casi d'urgenza, la donna deve farsi curare da una dottoressa donna o da un'infermiera, e l'uomo da parte di un medico uomo o un infermiere quando la cura implica i contatti o lo sguardo delle parti intime (*'awrah*).
– Non seppellire un musulmano nel cimitero dei miscredenti, eccetto in caso di necessità, quando non è possibile riportarne il corpo in un paese musulmano.

---

1 Ibid., p. 29.
2 Ibid., p. 32-33.
3 Ibid., p. 63-66.

– È concesso lavorare in un supermercato a condizione di non essere incaricato di vendere maiale o alcool. È vietato vendere o comprare biglietti della lotteria o strumenti musicali[1].
– Per gli studenti in medicina: evitare di mescolarsi con le donne, e, qualora non fosse possibile, evitare almeno di lasciarsi influenzare. Non toccare il corpo della donna e non guardare le sue parti intime a meno che ciò non rientri nell'ambito delle proprie incombenze. Non osservare un disegno del corpo umano con concupiscenza. Non esercitarsi su un cadavere musulmano, a meno che da questo non dipenda la vita di un musulmano e non esista un cadavere di un non musulmano[2].
– Sforzarsi di convertire i miscredenti all'islam. Questo è un modo di farsi perdonare la colpa d'avere lasciato la Terra d'islam[3].

La rivista della Commissione saudita di *fatwa* pubblica questa *fatwa* dello sceicco Ibn-Baz (d. il 1999):

> Domanda: È lecito per uno studente (musulmano) abitare all'estero in famiglia per imparare meglio la lingua?
>
> Risposta: Non è lecito per uno studente abitare con le famiglie perché rischia d'essere contaminato dalla morale dei miscredenti e delle loro mogli. Inoltre occorre che tale viaggio sia legale. È infatti vietato viaggiare nella Terra di miscredenza per studiarci, eccetto in caso di necessità estrema e a condizione che lo studente sia responsabile e prudente [...]. Maometto dice:
>
> "Dio non accetta gli atti di un musulmano se frequenta i politeisti" [...]. Dice anche: "Mi libero di qualsiasi musulmano che abita fra i politeisti". Numerose tradizioni di Maometto vanno in questo senso. Pertanto, il musulmano deve evitare di viaggiare nella Terra di miscredenza, eccetto i casi d'estrema necessità. A meno che il viaggiatore sia responsabile e prudente e voglia indurre gli altri a convertirsi all'islam [...]. In questo caso, il suo viaggio è meritevole[4].

Per due volte la rivista ha utilizzato il suo editoriale per mettere in guardia contro l'iscrizione degli studenti ai corsi di lingue organizzati in Occidente, che prevedono dei programmi di svago e il soggiorno presso famiglie miscredenti. Il titolo la dice lunga sul contenuto: La messa in guardia contro il viaggio nella Terra di miscredenza e i pericoli di tale viaggio sulla religione e la morale"[5].

A fronte dell'impossibilità di proibire ai musulmani l'emigrazione verso i paesi miscredenti, Al-Jaza'iri, predicatore della moschea del Profeta a Medina, raccomanda la creazione di una commissione di tutti i paesi musulmani allo scopo di salvaguardare i diritti degli immigrati musulmani nei paesi non musulmani, con un bilancio al quale devono partecipare tutti i paesi musulmani secondo le loro possibilità. Lo scopo di questa commissione sarebbe quello d'adottare misure che tenda-

---

1 Ibid., p. 69-79 e 83-89.
2 Ibid., p. 80-83.
3 Ibid., p. 44.
4 Majallat al-buhuth al-islamiyyah, nº 27, 1990, p. 83-84.
5 Majallat al-buhuth al-islamiyyah, nº 10, 1984, p. 7-10 e nº 16, 1986, p. 7-10.

no "a impedire ai musulmani di legarsi a società miscredenti e atee". Fra queste misure:

- Costruire moschee per pregare e imparare la loro religione.
- Fornire imam e libri.
- Unire i musulmani per creare un solo gruppo che sarà collegato esclusivamente alla suddetta commissione.
- Organizzare l'insegnamento religioso per gli immigrati.
- Creare un'associazione tra gli immigrati per mettere in piedi una macelleria e un cimitero.
- Creare un comitato di tre dotti religiosi in ogni paese d'immigrazione il cui scopo è di risolvere i conflitti tra gli immigrati, celebrare e sciogliere i loro matrimoni, distribuire la loro eredità in conformità al diritto musulmano, affinché gli immigrati evitino di rivolgersi a tribunali non musulmani. Questo comitato deve anche fondare una cassa di mutua assistenza in ogni moschea, stabilire una legge economica e creare una cassa di risparmio secondo le norme musulmane[1].

Segnaliamo qui che alcuni musulmani che vivono nei paesi musulmani richiedono, per i loro correligionari che vivono in paesi non musulmani, l'applicazione del diritto musulmano in materia di diritto di famiglia nello stesso modo in cui i paesi musulmani applicano i diritti religiosi alle diverse comunità cristiane presenti. Ahmad Salamah, professore egiziano, scrive a tal fine:

> Gli Stati non musulmani, che pretendono d'essere più civilizzati, non riservano ai propri cittadini musulmani nessun trattamento particolare nelle materie del diritto di famiglia, per il fatto che entrano nell'ordine pubblico davanti al quale tutti sono uguali. Nell'islam, invece, i non musulmani sono soggetti, in queste materie, alle proprie leggi. Che bella equità, quella dell'islam[2]!

Fouad Riad, un altro professore egiziano, auspica la creazione di un Codice musulmano di famiglia applicabile a musulmani che vivono nei paesi non musulmani e che scelgono di rispettare tale codice. Questo codice si ispirerebbe interamente al diritto musulmano nell'interpretazione contemporanea maggiormente in accordo con i principi dei valori universali. Lo scopo è quello "di permettere la coesistenza tra i membri della comunità musulmana e le altre comunità, rispettando la cultura e gli interessi legittimi di questa comunità musulmana crescente"[3].

L'applicazione di tale codice, secondo questo professore, potrebbe essere limitata ai musulmani stabiliti in Europa i cui legami con il paese d'origine si sono interrotti. Ma non sarà applicato né ai musulmani europei né ai musulmani che non vivono in Europa, i quali mantengano strette relazioni con i loro paesi. Questo codice unificato può evitare, in linea di principio, le principali discriminazioni di cui si accusa il diritto musulmano, tra cui la discriminazione a causa del sesso e della religione. Dovrebbe così:

---

1. Al-Jaza'iri: I'lam al-anam bi-hukm al-hijrah fil-islam, p. 726-729.
2. Salamah: Mabadi' al-qanun al-duwali, p. 172.
3. Riad: Pour un code européen de droit musulman, p. 380.

– Evitare gli impedimenti successori dovuti a disparità di culto.
– Limitare la poligamia a casi eccezionali, come prescrive il vero spirito del diritto musulmano.
– Limitare o subordinare il ripudio unilaterale a condizioni che lo avvicinano al divorzio, in modo che non trascuri i diritti della parte convenuta.

In tal modo, aggiunge il professore egiziano, "si può elaborare sulla base del diritto musulmano un sistema personale musulmano che permetterà ai musulmani che vivono in Occidente di realizzare il loro scopo principale, che è quello di mantenere la propria identità senza vivere in disarmonia con la società nella quale sono destinati a integrarsi"[1].

La proposta dei due professori egiziani non è nuova. Infatti, si legge nel resoconto del congresso del Kuwait dedicato ai diritti dell'uomo in islam organizzato nel 1980 dalla Commissione internazionale dei giuristi, dall'Università del Kuwait e dall'Unione degli avvocati arabi:

> Il congresso raccomanda a tutti gli Stati di rispettare i diritti delle minoranze nell'esercizio delle loro tradizioni culturali e dei loro riti religiosi, così come il diritto di riferirsi nel loro statuto personale alle loro confessioni religiose, e raccomanda a questi Stati d'offrire il sostegno necessario a tutte le iniziative che incoraggiano questo spirito e rafforzano questo orientamento e questa tendenza[2].

Il Consiglio europeo della *fatwa* e della ricerca, creato a Londra nel 1997, composto attualmente da 38 membri, di cui la maggioranza risiede in Occidente[3], ha pubblicato al termine dei lavori della sua seconda sessione tenutasi a Dublino nel 1998 un comunicato finale che comporta una serie di raccomandazioni, ribadite in occasione della sua terza sessione, tenutasi a Colonia nel 1999. La seconda di queste raccomandazioni dice, senza nessuna ambiguità:

> Il Consiglio raccomanda ai musulmani che risiedono in Europa d'operare instancabilmente per ottenere dai paesi nei quali risiedono il riconoscimento dell'islam come religione, come pure l'esercizio – per i musulmani come minoranza religiosa sul modello delle altre minoranze religiose – di tutti i loro diritti relativi all'organizzazione del loro statuto personale in materia di matrimonio, divorzio ed eredità. [...]
>
> A tal proposito, il Consiglio raccomanda ai musulmani la creazione d'istituzioni legali per assumere l'organizzazione del loro statuto personale, conformemente alle disposizioni della legislazione islamica e nel rispetto delle leggi in vigore[4].

Questa rivendicazione è ribadita nel comunicato finale della XIV sessione tenutasi a Dublino nel 2005[5]. Nello stesso ordine d'idee, il Consiglio dice in una *fatwa* che per le loro controversie i musulmani devono di norma rivolgersi soltanto a giudici

---

1 Ibid., p. 381-382.
2 Aldeeb Abu-Sahlieh: Les musulmans face aux droits de l'homme, p. 500.
3 V. le site http://www.e-cfr.org/
4 Conseil européen des fatwa et de la recherche: Recueil de fatwa, série no 1, p. 39.
5 V. il testo in Arabo in: http://www.e-cfr.org/article.php?sid=138

musulmani. Ma poiché non esiste ancora una giurisdizione musulmana nei paesi non musulmani, il divorzio tra musulmani pronunciato da un giudice non musulmano è applicabile per evitare i danni e il disordine che deriverebbero dal suo non riconoscimento[1].

Segnaliamo qui il punto di vista di un musulmano dell'ex Iugoslavia in una tesi di dottorato presentata in Arabia Saudita. Dopo aver segnalato che l'acquisizione della nazionalità di un paese non musulmano da parte di un musulmano costituisce un'apostasia[2], questo autore segnala che non si possono applicare alle minoranze musulmane le norme musulmane che impongono l'emigrazione verso la Terra d'islam e proibiscono la naturalizzazione. Infatti, i membri di queste minoranze musulmane non vivono volontariamente sotto la sovranità non musulmana, ma vi sono forzate e acquisiscono la nazionalità loro malgrado seguendo il diritto del sangue o il diritto del suolo. Di conseguenza, non commettono alcun peccato, poiché la persona costretta non è colpevole. Inoltre, questi musulmani possono essere considerati, secondo il diritto musulmano, come obbligati ad accettare la nazionalità di un paese non musulmano poiché questa nazionalità è una condizione indispensabile per beneficiare dei diritti inalienabili e dei servizi dello Stato. Ma questo autore aggiunge che questi musulmani devono avere in mente l'idea che sono forzati ad acquisire questa nazionalità, senza la quale non potranno condurre una vita degna. D'altra parte, devono utilizzare tutti i mezzi a loro disposizione per diffondere l'islam e tenersi pronti, quando verrà creato uno Stato musulmano, a rispondere al suo appello e immigrarvi[3].

Questo autore considera che il musulmano sia autorizzato a emigrare da un paese musulmano verso un paese non musulmano e ad acquisirne la nazionalità nelle seguenti condizioni:

– Il suo paese d'origine non ha bisogno di lui.
– Questo musulmano non ha nel suo paese d'origine un bene uguale a quello procurato nel paese non musulmano.
– Non nuoce ai musulmani con il suo lavoro.
– Non commette ciò che è illecito secondo l'islam.
– Lui e la sua famiglia sono al sicuro e può senza pericolo praticare la sua religione.
– Non richiede la nazionalità del paese non musulmano a meno che questo paese non conceda lavoro alle persone non naturalizzate.
– Ha l'intenzione di ritornare nel suo paese d'origine alla prima occasione.
– Disapprova il male che fa acquisendo questa nazionalità, almeno nel suo cuore.

L'autore in questione cita il versetto "Quanto a chi rinnega Allah dopo aver creduto – eccetto colui che ne sia costretto, mantenendo serenamente la fede in cuore – e a chi si lascia entrare in petto la miscredenza; su di loro è la collera d'Allah e avran-

---

1 http://www.e-cfr.org/article.php?sid=63
2 Tupuliak: Al-ahkam, p. 79-82.
3 Ibid., p. 82-86.

no un castigo terribile" (16:106). Ora, dice, è permesso al musulmano dichiararsi miscredente in caso di necessità ai sensi della dottrina della dissimulazione. A maggior ragione questo musulmano può acquisire la nazionalità straniera per salvaguardare la sua fede, la sua vita, i suoi beni e la sua famiglia. Cita anche un detto di Maometto che afferma: "I paesi sono i paesi di Dio, e i credenti sono i servi di Dio. Resta ovunque ti senti bene"[1]. Risponde alle obiezioni che può sollevare la naturalizzazione del musulmano:

- Il matrimonio del musulmano naturalizzato si compie secondo il diritto civile. L'autore risponde che tale matrimonio civile è tuttavia compiuto dai musulmani soltanto per la forma. Quanto alla sostanza, ricorrono al matrimonio religioso dinanzi a un imam o una persona religiosa secondo le norme musulmane.
- L'eredità del musulmano sarà divisa secondo il diritto positivo, contrariamente al diritto musulmano. L'autore risponde che il musulmano conserva sempre il diritto di prevedere nel suo testamento l'applicazione del diritto musulmano, che priva della successione coloro che non vi hanno diritto.
- Il musulmano può essere costretto a prestare servizio in un esercito non musulmano, a volte contro i musulmani. L'autore risponde che il servizio militare nella maggioranza dei paesi occidentali è volontario e può essere evitato corrispondendo una somma in denaro. D'altra parte, le minoranze musulmane in ex Iugoslavia aderivano all'esercito per imparare l'uso delle armi. La maggior parte di quelli che facevano parte dell'esercito iugoslavo ha disertato per non partecipare alla guerra contro i musulmani.
- Il musulmano può essere sottoposto a leggi positive contrarie al diritto musulmano. L'autore risponde che questo succede anche nel caso dei paesi detti musulmani che applicano il diritto positivo. Il musulmano naturalizzato che è sottoposto al diritto positivo beneficia della scusante della costrizione.
- I figli musulmani sono istruiti secondo i programmi basati sulla miscredenza senza legame con l'islam. L'autore risponde che i paesi non musulmani permettono ai musulmani d'istruire i loro figli in scuole e centri musulmani[2].

V. Naturalizzazione dei musulmani

Nonostante l'opposizione della dottrina musulmana, l'emigrazione dei musulmani verso i paesi occidentali è un fenomeno inevitabile che i paesi musulmani non saprebbero come impedire, eccetto garantire ai loro cittadini una sicurezza materiale e una libertà intellettuale soddisfacenti. Questo è lontano dal verificarsi al momento presente. Oggi il problema non è impedire ai musulmani d'emigrare, ma piuttosto non perderli definitivamente, in particolare attraverso la naturalizzazione.

Un libro in arabo, pubblicato a Parigi nel 1988 e ristampato nel 1993, è dedicato alla naturalizzazione. Il titolo di questo libro è significativo: Il cambiamento di nazionalità è un'apostasia e un tradimento. Il suo autore, molto probabilmente un algerino, ritiene che il musulmano che sceglie la nazionalità di un paese non musulmano sia un apostata, dal momento che ha commesso un atto proibito dal Cora-

---

[1] Ibid., p. 86-88.
[2] Ibid., p. 88-91.

no e dalla tradizione di Maometto. Questo musulmano deve dunque rinunciare a questa nazionalità affinché Dio gli perdoni questo peccato. Chi rimane con la sua nuova nazionalità e muore avrà come destino l'inferno[1].

Questo autore cita fra le ragioni che spingono i paesi occidentali ad attribuire la loro nazionalità a musulmani:

– L'aumento della popolazione occidentale, che effettivamente è poco numerosa. Ora, l'acquisizione della nazionalità riduce il numero dei musulmani.
– Lo sfruttamento del musulmano per migliorare la situazione economica dei non musulmani. Un musulmano invece non dovrebbe mai accettare d'essere sfruttato da un non musulmano.
– L'attrazione progressiva di musulmani nella miscredenza e l'ateismo. Ora, questa è una perdita per i musulmani e un guadagno per i miscredenti e gli atei[2].

Spiega che il musulmano che ottiene la nazionalità di un altro paese musulmano non cambia il suo statuto, poiché tutti i musulmani sono fratelli. Ma il musulmano che prende la nazionalità di un paese non musulmano, come la nazionalità francese, inglese, americana, tedesca o qualsiasi altra nazionalità di un paese miscredente e ateo, diventa un apostata. Per questo motivo, egli deve essere invitato a pentirsi per tre giorni e tre notti. Se ritorna alla sua nazionalità musulmana, si salva. Se rifiuta, è punibile con la pena di morte. L'autore cita a tale riguardo i detti di Maometto "Chi cambia la sua religione, uccidetelo"; "Il sangue di una persona è permesso soltanto in tre casi: l'adulterio da parte di una persona sposata, la messa a morte in applicazione della legge del taglione, e l'apostasia che consiste nell'abbandonare la Comunità". Di conseguenza, il musulmano che acquisisce la nazionalità non musulmana deve essere considerato come qualcuno che ha abbandonato la sua religione e va trattato come un apostata: sua moglie musulmana verrà separata da lui, i suoi beni saranno confiscati a vantaggio dell'erario pubblico e dopo la sua morte non si pregherà per lui e non sarà seppellito nel cimitero dei musulmani ai sensi del versetto "Non pregare per nessuno di loro quando muoiono e non star ritto [in preghiera] davanti alla loro tomba. Rinnegarono Allah e il Suo Messaggero e sono morti nell'empietà" (9:84)[3]. L'autore presenta quindi le prove secondo cui il musulmano naturalizzato diventa apostata:

– Il musulmano che si fa naturalizzare per beneficiare dei diritti riconosciuti dal paese straniero accetta l'applicazione delle leggi miscredenti al posto del diritto musulmano. Ora, secondo molti versetti coranici, il musulmano che respinge il diritto musulmano diventa apostata[4].
– Il musulmano che si fa naturalizzare diventa un alleato dei miscredenti e degli atei. Molti versetti coranici proibiscono tale alleanza, tra cui questi: "I credenti non si alleino con i miscredenti, preferendoli ai fedeli. Chi fa ciò contraddice la religione d'Allah, a meno che temiate qualche male da parte loro" (3:28); "O

[1] Al-Jaza'iri: Tabdil, p. 20-21.
[2] Ibid., p. 21-24.
[3] Ibid., p. 25-27.
[4] Ibid., p. 31-44.

credenti, non prendetevi per alleati il Mio nemico e il vostro, dimostrando loro amicizia, mentre essi non hanno creduto alla verità che vi è giunta" (60:1). Secondo questi versetti non è permesso ai musulmani allearsi con i miscredenti, eccetto che per timore, ricorrendo in questo modo alla dissimulazione per evitare il pericolo[1].

– Il Corano vieta al musulmano di restare fra i non musulmani. L'autore cita qui i versetti coranici che incitano all'emigrazione dalla Terra di miscredenza verso la Terra d'islam. A maggior ragione, è vietato al musulmano d'acquisire la nazionalità di un paese non musulmano[2].
– Il musulmano che si fa naturalizzare e resta in un paese miscredente espone i suoi figli e la sua famiglia alla miscredenza. Non ha più religione e somiglia a una piuma che il vento muove a suo piacimento. Il suo obiettivo è soltanto quello di riempire il suo ventre e di soddisfare il suo desiderio sessuale. Questo musulmano diventa membro dell'esercito del campo avverso e combatte i suoi fratelli musulmani per far piacere alla gente di cui ha ottenuto la nazionalità. Così, il musulmano rompe ogni legame con l'islam. Maometto dice a tale riguardo: "Chi conduce le armi contro noi non è più dei nostri"[3].
– Chi si fa naturalizzare è un traditore del suo popolo e della sua patria. Ora, il tradimento è proibito dal Corano. Questo musulmano ha lasciato il suo paese, l'ha sostituito con un paese miscredente e si è sottoposto alle sue leggi invece del diritto musulmano[4].

L'autore in questione riporta diverse *fatwa* d'autorità religiose che affermano che l'acquisizione da parte di un musulmano della nazionalità di un paese non musulmano costituisce un'apostasia. Queste *fatwa* sono state emesse al momento della dominazione coloniale francese sull'Algeria e la Tunisia. Le autorità francesi avevano allora aperto la via alla naturalizzazione dei musulmani. Chi accettava la nazionalità francese era sottoposto alle leggi francesi. Secondo questo autore, il contenuto di queste *fatwa* ha una portata generale che supera il periodo coloniale, perché esse si fondano sull'idea che la naturalizzazione implica la sottomissione del musulmano al diritto nazionale straniero. Dunque, questo costituisce un'apostasia per il musulmano[5].

Questo autore arriva a chiedere ai cittadini dei paesi non musulmani che si convertono all'islam di rinunciare alla loro nazionalità e di lasciare il loro paese per andare in un paese musulmano. E se questi paesi rifiutano d'accoglierli, questi nuovi musulmani possono addurre il versetto "Se poi si pentono, eseguono l'orazione e pagano la decima, siano vostri fratelli nella religione" (9:11). D'altra parte, Dio ha garantito eternamente agli immigrati di trovare un posto sicuro: "Chi emigra per la causa d'Allah troverà sulla terra molti rifugi ampi e spaziosi. Chi abbandona la sua casa come emigrante verso Allah e il Suo Messaggero, ed è colto dalla morte, avrà

---

1 Ibid., p. 45-76.
2 Ibid., p. 77-93.
3 Ibid., p. 105-113.
4 Ibid., p. 151-157.
5 V. queste fatwa in: Al-Jaza'iri: Tabdil, p. 175-233.

presso Allah la ricompensa sua" (4:100). Ogni musulmano è dunque obbligato a lasciare la Terra di miscredenza, a non restare nella società dei miscredenti e degli atei, e a non sottoporsi alle loro leggi. Quello che non lo fa disobbedisce a Dio e a Maometto e non è più musulmano[1]. Questo autore rifiuta anche l'idea della doppia nazionalità e critica i paesi musulmani che la permettono. Avanza le argomentazioni seguenti contro la doppia nazionalità:

– Chi ha doppia nazionalità si sottopone alle leggi dei miscredenti e respinge il diritto musulmano. Ora, questo costituisce un'apostasia.
– La doppia nazionalità ha origine dall'ipocrisia, proibita dal Corano: "Quando incontrano i credenti, dicono: "Crediamo"; ma quando sono soli con i loro demoni, dicono: Invero siamo dei vostri; non facciamo che burlarci di loro" (2:14). Essa scaturisce anche dall'astuzia e della frode, vietate nel diritto musulmano.
– Chi ha la doppia nazionalità somiglia ai miscredenti. Maometto dice: "Quello che somiglia a un gruppo ne fa parte"[2].

Al-Jaza'iri, predicatore della moschea del Profeta a Medina, si dedica anche alla questione della naturalizzazione. Invoca tre *fatwa* a tal proposito.

1. La *fatwa* dello sceicco Hamani, presidente del Consiglio islamico supremo in Algeria, che considera come apostasia l'acquisizione della nazionalità di un paese miscredente. Il naturalizzato non può sposare una musulmana, è escluso dalla successione e non sarà né lavato né sepolto nel cimitero dei musulmani.
2. La *fatwa* saudita 4801 del 1982 relativa a un imam algerino in Francia che voleva sapere se poteva acquisire la nazionalità francese. Questa *fatwa* afferma: "Non è permesso acquisire volontariamente la nazionalità di un paese miscredente per il fatto che ciò implica l'accettazione delle sue norme, l'obbedienza alle sue leggi, la sottomissione e l'alleanza con questo paese. Ora, è chiaro che la Francia è un paese miscredente sia dal punto di vista del governo che del popolo, e tu sei un musulmano. Non ti è dunque permesso d'acquisire la nazionalità francese".
3. La *fatwa* saudita 2393 emessa un anno più tardi riguarda un egiziano naturalizzato canadese. Questa *fatwa* precisa: "Non è permesso a un musulmano d'acquisire la nazionalità di un paese il cui governo è miscredente, perché ciò è un mezzo d'alleanza con i miscredenti e un'accettazione degli errori che essi compiono. Quanto al soggiorno senza ottenere la nazionalità, è normalmente proibito in ragione:

– Di ciò che Dio dice: "Quando gli angeli toglieranno l'anima a coloro che furono ingiusti nei loro stessi confronti, diranno: "Qual era la vostra condizione?". Risponderanno: "Siamo stati oppressi sulla terra". [Allora gli angeli] diranno: "La terra d'Allah non era abbastanza vasta da permettervi d'emigrare?". Ecco coloro che avranno l'Inferno per dimora. Qual tristo rifugio. Eccezion fatta per gli op-

[1] Ibid., p. 95-103.
[2] Ibid., p. 137-148.

pressi, uomini, donne e bambini sprovvisti d'ogni mezzo, che non hanno trovato via alcuna" (4:97-98).

– Del detto di Maometto "Mi libero d'ogni musulmano che abita fra i politeisti", e d'altri detti che vanno in questo senso.
– Dell'unanimità fra i musulmani, secondo la quale occorre emigrare dai paesi politeisti verso la Terra d'islam quando è possibile.

Ma il dotto religioso può restare fra i miscredenti per diffondere l'islam tra di loro e invitarli a convertirsi, a condizione che non tema la perversione, e che ci sia la speranza d'influenzarli e guidarli "[1].

Commentando questa *fatwa*, Al-Jaza'iri scrive che, contrariamente alla *fatwa* algerina, le due *fatwa* saudite pur proibendo la naturalizzazione non considerano il naturalizzato come un miscredente[2]. Segnala che con la diffusione della laicità, l'appartenenza a una religione diventa una scelta libera. Si può così diventare britannico o francese senza diventare cristiano, e si può diventare pakistano senza diventare musulmano. Di conseguenza, chi acquisisce la nazionalità di un paese non musulmano pur conservando la sua fede e rispettando i divieti religiosi non diventa miscredente. Al-Jaza'iri aggiunge che trattare da apostati milioni di musulmani che vivono nei paesi di miscredenza non risolve i loro problemi ma li complica, tanto più che non è possibile riportare tutti questi musulmani nei paesi musulmani. Di fronte a questa impossibilità, raccomanda la creazione di una commissione di tutti i paesi musulmani allo scopo di salvaguardare i diritti degli immigrati e d'impedire loro d'integrarsi nelle società miscredenti e atee[3]. Abbiamo citato questa commissione nel punto precedente.

Il problema dell'acquisizione della nazionalità di uno Stato non musulmano da parte di un musulmano è stato posto dal Centro islamico di Washington all'Accademia islamica del *fiqh*, che dipende dall'Organizzazione della conferenza islamica. L'Accademia ha dovuto rinunciare a dare una risposta a questa domanda, a causa delle divergenze tra i suoi membri[4].

VI. Scelta delle priorità in occidente

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, i musulmani reclamano l'applicazione del diritto musulmano come parte della loro fede. Poiché tuttavia non è possibile per ora l'applicazione integrale di questo diritto, Al-Qaradawi raccomanda loro di stabilire delle priorità nelle loro rivendicazioni.

Abbiamo visto sopra che anche le comunità che vivono in Occidente richiedono l'applicazione del diritto musulmano, ma si scontrano con l'opposizione dei paesi ospiti, che ravvisano un pericolo per il loro sistema giuridico. I responsabili religiosi musulmani si chiedono allora quale rivendicazione deve essere avanzata per

---

1 Al-Jaza'iri: I'lam al-anam, p. 723-725.
2 Ibid., p. 725.
3 Ibid., p. 726-729.
4 Majallat majma' al-fiqh al-islami, n˙ 3, parte 2, 1987, p. 1104; v. anche p. 1103, 1113, 1119, 1129, 1149-1158 1327-1338, 1399.

prima e su quale norma si può cedere, temporaneamente, per non impaurire i paesi non musulmani, in attesa di giorni migliori.

Prendiamo la questione del divieto del velo nelle scuole pubbliche in Francia, sulla quale le autorità religiose musulmane sono divise.

Lo sceicco dell'Azhar, Muhammad Sayyid Tantawi, ha detto all'allora ministro francese dell'Interno Nicolas Sarkozy che "il velo è un obbligo divino, per la donna musulmana [...]. Nessun musulmano, che sia governante o governato può opporvisi". Ora, ha proseguito, questo obbligo è valido soltanto "se la donna vive in un paese musulmano. Se vive in un paese non musulmano, come la Francia, i cui responsabili vogliono adottare delle leggi che si oppongono al velo, rimane un loro diritto". "Ripeto: è un loro diritto e non posso oppormi", e, adducendo alcuni versetti coranici a sostegno della propria posizione, ha insistito che una musulmana che si conforma alla legge di un paese non musulmano non deve temere la punizione divina. Ha aggiunto: "Non permetterei a un non musulmano d'intervenire negli affari musulmani, ma, allo stesso modo, non mi permetterei d'intervenire negli affari dei non musulmani"[1].

Questa dichiarazione, che ha interamente soddisfatto Sarkozy, ha suscitato una viva reazione in Egitto. Coloro che si trovavano alla stessa tavola dello sceicco Tantawi erano molto contrari a questa dichiarazione, in testa 'Ali Jum'ah, Gran *Mufti* della Repubblica, che ha immediatamente confutato le sue argomentazioni. Di fronte all'indignazione generale, lo sceicco Tantawi ha dovuto lasciare immediatamente la sala. A inizio gennaio 2004, dopo la preghiera del venerdì, una folla di fedeli si è raccolta dinanzi alla moschea dell'Azhar per richiedere le sue dimissioni. In Libano, l'influente dignitario sciita Sayyid Muhammad Husayn Fadl-Allah ha chiesto delle "scuse"[2] da parte sua.

La posizione di maggior spicco è quella d'Al-Qaradawi, che abbiamo menzionato precedentemente. Quest'ultimo, in nome del Consiglio europeo della *fatwa* e della ricerca che presiede e in nome dei dignitari musulmani che rappresentano 1:3 miliardi di musulmani nel mondo, ha scritto il 23 dicembre 2003 al presidente francese per denunciare il divieto del velo nelle scuole:

> Sono molto stupito e condanno vivamente il fatto d'obbligare le donne musulmane a farsi beffe della propria religione e a disobbedire al Signore, che dice nel suo libro: "lasciar scendere il loro velo fin sul petto" (24:31), "O Profeta, di' alle tue spose, alle tue figlie e alle donne dei credenti di coprirsi dei loro veli" (33:59). Portare il velo è un dovere religioso della donna musulmana a detta di tutte le scuole di giurisprudenza musulmana [...].
>
> Non soltanto il divieto di portare il velo costituisce un danno ai principi di libertà, ma contraddice anche il principio d'uguaglianza, proclamato dalla Rivoluzione francese, approvato dalle leggi divine, dalle convenzioni internazionali e dai diritti dell'uomo. Tale divieto significa, infatti, che la musulmana praticante è oggetto di persecuzione e di costrizioni, che è privata dei suoi diritti

---

[1] AFP, 30 décembre 2003: http://www.lefigaro.fr/france/20031230.FIG0181.html.

[2] http://www.st-nicolas-haguenau.com/spiritualite/spiritualite040125.htm.

> all'istruzione e all'esercizio di un'occupazione, mentre si accordano facilitazioni alle non musulmane o a musulmane non praticanti [...].
>
> Nelle società democratiche, la maggioranza ha il diritto di legiferare come le sembra meglio. Ma la democrazia equa è quella che preserva i diritti delle minoranze religiose ed etniche e non le opprime, altrimenti le minoranze sarebbero condannate a scomparire in nome della democrazia e delle leggi della maggioranza[1].

Muhammad Al-Sammak, membro del Comitato nazionale per il dialogo islamo-cristiano, ha difeso da parte sua la posizione dello sceicco dell'Azhar, in nome della teoria dell'analisi degli interessi e delle priorità, riferendosi proprio ad Al-Qaradawi[2]. Non nega che il velo sia un dovere musulmano per la donna e un'espressione della sua fede, ma ritiene che i musulmani in Francia debbano rispettare le leggi francesi decise dalla maggioranza per la salvaguardia dell'unità nazionale basata sulla laicità. Se una donna musulmana si sottomette, perché costretta, non commette un peccato, ai sensi dei versetti 2:173 e 16:106. Tuttavia, se ci tiene a portare il velo, deve lasciare il paese. Ostinarsi a voler portare il velo in Francia rischia di mettere in pericolo l'intera comunità musulmana in Francia in un periodo in cui essa è oggetto di una campagna di diffamazione. Tra i due mali, occorre scegliere quello minore. Aggiunge a questa argomentazione:

> La Francia subisce un'offensiva da parte degli Stati Uniti a causa delle sue posizioni sul Medio Oriente, la questione palestinese, la guerra in Iraq, mentre le accuse frenetiche e generali di terrorismo si diffondono. I musulmani, gli arabi e i libanesi sono riconoscenti verso la Francia. Ogni posizione che reca danno alla Francia è da respingere.

Al-Sammak non cede sul velo, rinvia soltanto la questione a un momento più propizio. Cita a questo riguardo lo sceicco Farhat Al-Munji, responsabile delle ricerche all'Azhar: "Se una donna musulmana deve trovarsi in un paese non musulmano, è posta di fronte a una situazione di necessità che rende lecito ciò che è illecito. Può in questo caso togliersi il velo nei limiti più rigorosi, fino a che Dio non preveda una situazione migliore".

Si trovano posizioni diverse anche fra i musulmani in Francia. Alcuni vedono nel velo un argomento che suscita una mobilitazione, a partire dal quale si può affermare l'identità comunitaria, prima di passare ad altre rivendicazioni. Essi temono inoltre che se cedano su questo punto, il governo francese si sentirà incoraggiato ad attaccare altri aspetti acquisiti dai musulmani (macellazione rituale, cimiteri religiosi ecc.).

Tutt'altra è la posizione dei musulmani liberali, che ritengono che il velo sia un segno discriminatorio nei confronti della donna e una premessa all'introduzione d'altre pretese musulmane. Per questa corrente, cedere sul velo non farà che inco-

---

1 http://www.al-muslimah.com/forum/viewtopic.php?p=3954.

2 http://www.annaharonline.com/htd/DAYA040109-2.HTM; http://www.magazine.com.lb/index.asp?ArrowIndex=0&HId=&HIssueNum=2410&Category=1&DescId=3888&DescFlag=1

raggiare i fondamentalisti nelle loro rivendicazioni e rischierà d'influenzare non soltanto la vita delle donne in Francia, ma anche di quelle che vivono nei paesi musulmani. I fondamentalisti di questi paesi potrebbero allora opporre ai loro dirigenti che rifiutano d'applicare il diritto musulmano il fatto che la Francia è più rispettosa dell'islam di quanto non lo siano loro.

Parte V.
Tavola giuridica analitica del Corano

Osservazioni preliminari

Contrariamente al Nuovo Testamento dei cristiani, il Corano, prima fonte del diritto musulmano, comprende un gran numero di norme giuridiche. In ciò somiglia all'Antico Testamento degli ebrei. Tuttavia, queste norme sono sparse in molti capitoli e non è facile per un giurista non informato trovarle.

Questa difficoltà è parzialmente risolta dalle concordanze e dall'accesso a Internet. Un gran numero di siti offre motori di ricerca per parola tanto per la versione araba del Corano che per le sue varie traduzioni. Esistono anche alcune tavole analitiche del Corano, in particolare in inglese. Citiamo qui, per esempio, i siti seguenti:

– http://www.submission.org/quran/koran-index.html
– http://www.islamicity.com/quransearch/
– http://www.muslim.org/islam/q-index.htm

In lingua araba, conosciamo solo due tavole analitiche sommarie su Internet:

- http://www.aliman-group.com/quran_index.php
- http://www.islamology.com/quran/

Esistono, invece, tre libri:

– Jules La Beaume: *Tabwib ay al-Qur'an al-karim min al-nahiyah al-mawdu'iyyah*, Matabi' dar al-sha'b, Il Cairo s.d. (2[a] ed.).
– Muhammad Kamil 'Abd-al-Rahim: *Al-Tartib al-mawdu'i li-ayat al-Qur'an al-karim*, 'Alam al-kutub, il Cairo 1977.
– Mustafa Muhammad Muhammad: *Al-Fihras al-mawdu'i li-ayat al-Qur'an al-karim*, Dar 'Ammar e Dar al-jil, Amman e Beirut 1989 (4[a] ed.).

Le tavole sono generali e indicizzano soltanto sporadicamente le norme giuridiche. Pertanto, sono di poca utilità per i giuristi. La tavola analitica giuridica che stabiliamo qui colma dunque una lacuna. Nonostante la nostra volontà di renderla più ampia possibile, non abbiamo la pretesa d'essere esaustivi. Alcune osservazioni s'impongono a tale riguardo:

1. Il Corano è la prima fonte del diritto musulmano. Esso, tuttavia, è da completare con le altre fonti autorizzate dal Corano, in particolare con la *Sunnah* disseminata in varie raccolte. Ci limitiamo in questa tavola alle sole norme previste dal Corano.
2. Il Corano comporta norme puramente giuridiche e altre a cavallo tra il diritto, la religione e la morale. Una separazione netta tra i tre ambiti non è sempre facile da operare.
3. Il Corano utilizza a volte termini il cui senso è equivoco, dando luogo a varie traduzioni. Ciò non facilita la classificazione delle norme coraniche sotto rubriche chiare. Pertanto, cerchiamo di dare i termini arabi tra parentesi. Partiamo dal presupposto che i termini utilizzati dal Corano hanno un senso proprio, e non sono sinonimi, anche se è difficile rendere in italiano la differenza tra alcuni termini.
4. Certi versetti enunciano chiaramente una norma giuridica, ma i giuristi musulmani sono riusciti a dedurre norme a partire da versetti insospettati: la loro preoccupazione di fondare sempre il loro ragionamento in modo prioritario sul testo coranico sfrutta il più piccolo indizio. Accompagniamo a volte questi versetti con spiegazioni sommarie.
5. I versetti del Corano hanno conosciuto varie interpretazioni, secondo le scuole giuridiche e le correnti di pensiero. Segnaliamo occasionalmente tali divergenze. Poiché non è possibile esporre qui tutte le correnti del pensiero musulmano, abbiamo trascurato le interpretazioni esoteriche.

6. Per stabilire una tavola analitica esauriente, occorrerebbe esaminare gli scritti degli autori conservatori e progressisti in tutti i settori del diritto per rilevare i versetti che ciascuno di loro ha utilizzato a favore delle sue argomentazioni. Questo, tuttavia, estenderebbe enormemente una tavola che si vuole semplice da utilizzare.
7. Il Corano fu stabilito in modo progressivo e in materia giuridica ha conosciuto un'evoluzione. Pertanto, comporta numerosi versetti abrogati da altri, o dalla *Sunnah* (tradizione di Maometto). I giuristi musulmani non sono tuttavia unanimi sui versetti abrogati. Per questa ragione, rinunciamo, salvo rare eccezioni, a distinguere tra i versetti abrogati e quelli che li abrogano.
8. Numerose norme si trovano ripetute in vari versetti, a volte con differenze minime. Abbiamo provato a citarli tutti per rispettare lo spirito del Corano.
9. La presente tavola non è alfabetica ma tematica. Classifichiamo i vari settori sotto le dodici rubriche seguenti:
    I. Visione religiosa del mondo
    II. Fonti del diritto musulmano
    III. Principi generali del diritto
    IV. Potere politico
    V. Pilastri dell'islam
    VI. Diritto della famiglia e delle successioni
    VII. Diritto dei contratti
    VIII. Diritto penale
    IX. Diritti fondamentali
    X. Diritti socioeconomici
    XI. Diritto processuale
    XII. Relazioni internazionali e diritto bellico

Speriamo che ciò aiuterà i lettori a orientarsi nel Corano. Non pretendiamo la perfezione. Contiamo sulla loro benevolenza e accettiamo con riconoscenza ogni osservazione capace di migliorare o arricchire questo prospetto.

I. Visione religiosa del mondo

1) Dio è il padrone d'ogni cosa

Il cielo e la terra appartengono a Dio: 2:107; 3:189; 5:17; 5:18; 5:40; 5:120; 7:158; 9:116; 24:42; 25:2; 36:83; 38:10; 39:44; 42:49; 43:85; 45:27; 48:14; 57:2; 57:5; 85:9.

La sovranità (mulk) appartiene a Dio, il re vero (al-malik al-haq): 3:36; 6:73; 20:114; 22:56; 23:116; 25:2; 25:26; 35:13; 39:6; 40:60; 59:23; 62:1; 64:1; 67:1; 114:2.

Il potere, il giudizio (hukm) spetta a Dio: 6:57; 6:62; 12:40; 12:67; 28:70; 28:88; 40:12.

Dio ha insediato l'uomo come il suo sostituto su terra (khalifah): 2:30; 6:133; 6:165; 7:69; 7:74; 7:129; 10:14; 10:73; 11:57; 24:55; 27:62; 35:39; 38:26; 57:7.

Dio pone tutto ciò che è su terra e nel cielo al servizio dell'uomo: 2:29; 14:32-33; 16:12-16; 22:65; 31:20; 43:12-13; 45:12-13.

2) Unità iniziale dell'umanità sottoposta alla legge di Dio

L'umanità è nata da un solo essere e formava all'inizio una sola comunità religiosa (ummah wahidah) prima di dividersi: 2:213; 2:253; 3:19; 10:19; 42:13-14.

- in varie lingue (alsinah) e colori (alwan): 30:22; 35:28.
- in varie nazioni (shu'ub) e varie tribù (qaba'il), affinché si conoscano tra di loro: 49:13.

Ogni nazione (ummah) ha avuto il proprio messaggero latore della legge divina: 10:47; 10:74; 16:36.

Alcuni messaggeri sono citati nel Corano, altri non lo sono: 4:164; 40:78.

Ogni messaggero è inviato nella lingua della propria nazione: 14:4.

Il loro messaggio è confermato da miracoli: 7:104-108; 11:96-97; 3:49-50.

Si deve credere a tutti i profeti e messaggeri inviati da Dio: 2:4-5; 2:136; 2:177; 2:285; 3:84; 3:179; 4:136; 4:150-152; 4:171; 5:59; 29:46; 42:15; 57:19.

Non si può essere selettivi, credendo ad una parte del messaggio divino e lasciando il resto: 2:85; 4:50; 11:12; 13:36.

Le nazioni che hanno preceduto l'islam hanno falsificato le proprie leggi rivelate: 2:75; 2:79; 2:174; 3:78; 5:13-15; 6:91; 7:162.

Allah avrebbe potuto riunirle nuovamente, ma non ha voluto: 2:213; 5:48; 10:19; 11:118; 16:93; 42:8.

La divisione tra le Comunità è ammessa da Dio, che deciderà le loro divergenze nell'altra vita: 2:113; 3:55; 5:48; 6:164; 10:93; 16:92; 22:17; 22:69; 32:25; 39:3; 39:46; 42:15; 45:17.

Nell'ultimo giorno, Dio giudicherà ogni nazione secondo il messaggio che le è stato trasmesso: 45:28.

Maometto è l'ultimo (khatim) dei profeti e messaggeri: 33:40.

Il messaggio di Maometto è universale e raccoglie tutte le comunità attorno all'islam, la sola ed autentica religione ammessa da Dio: 3:19; 3:85; 7:158; 25:1; 34:28.

Le altre comunità hanno rifiutato d'aderirvi: 2:120; 2:145; 45:28.

Appello per un'unità minima delle comunità attorno della credenza in un solo Dio: 3:64.

II. Fonti del diritto musulmano

1) Corano, prima fonte del diritto

Il Corano è un seguito delle leggi precedenti rivelate ai messaggeri precedenti inviati da Dio: 3:3-4; 4:26; 5:48; 42:13.

Il Corano è l'ultimo messaggio e Maometto, l'ultimo dei profeti: 33:40.

Il Corano è in lingua araba: 12:2; 13:37; 16:103; 19:97; 20:113; 26:195; 39:28; 41:3; 41:44; 42:7; 43:3; 44:58; 46:12.

Contrariamente agli altri messaggi, il Corano non è confermato da miracoli: 6:4; 6:35; 6:109; 6:124; 10:20; 13:7; 13:27; 17:59; 20:133; 21:5; 29:50; 30:58; 36:46.

La sua autenticità è provata dalla sua inimitabilità: 2:23-24; 10:38; 11:13-14; 17:88; 52:33-34.

Il Corano è un libro completo: 5:3; 6:38; 16:89.

È preservato da Dio di qualsiasi falsificazione: 15:9.

Proviene da un originale conservato su tavole presso Dio: 13:39; 43:3-4: 85:21-22.

Può essere toccato soltanto dai puri: 56:76-79.

Comporta versetti precisi e versetti equivoci: 2:119; 3:7; 11:1; 22:52; 39:23; 47:20.

Contiene versetti abrogati ed abroganti: 2:106 (nasakha, ansa); 2:187 (ahalla); 3:50 (ahalla); 6:34 (baddala); 6:115 (baddala); 10:15 (baddala); 13:39 (Maha, athbata); 16:101 (baddala); 18:27 (baddala); 20:126 (nasa); 22:52 (nasakha); 87:6-7 (nasa).

Interpretazione (ta'wil) del Corano 3:7; 4:59; 7:53; 10:39; 12:101; 18:78.

Le parole (kalimat) e le norme (sunan) di Dio restano permanenti e invariate 6:34; 6:115; 10:64; 17:77; 18:27; 33:62; 35:43; 48:23.

2) Sunnah di Maometto seconda fonte del diritto

Argomenti coranici dei sostenitori

Maometto è ispirato da Dio: 53:2-11.

Dovere d'obbedire a Dio e al Profeta: 3:32; 4:13; 4:59; 4:69; 5:92; 8:1; 8:20; 8:46; 9:71; 24:52; 24:54; 24:56; 33:33; 33:36; 33:71; 47:33; 48:17; 49:14; 58:13; 59:7; 64:12; 64:16.

L'obbedienza a Maometto è obbedienza a Dio: 4:80.

Dovere di sottoporsi al giudizio di Maometto: 4:65; 24:51; 59:7.

Divieto separarsi da Maometto: 4:115.

Dio incarica Maometto d'esporre il Corano: 16:44.

Maometto è un modello: 33:21.
Maometto è infallibile: 6:84-90; 15:39-40; 53:2-4; 53:11 e 17.

Argomenti coranici degli oppositori

I detti di Maometto sono menzogneri, fabbricati: 6:21; 10:15; 12:111; 16:104-105; 31:6.
Seguire i detti di Maometto è una deviazione della via di Dio: 31:67.
Il Corano costituisce il solo vero detto (hadith) da seguire: 31:67; 45:6-11.
Seguire i detti di Maometto è disubbidire a Dio: 6:112; 25:31.
I detti sono ispirati dal diavolo: 6:112.
Dio prescrive di non credere a parole diverse dalle sue: 7:185; 45:6; 77:50.
I detti di Maometto sono soltanto congetture: 6:114-116; 53:23.
Dio ha ordinato a Maometto di trasmettere unicamente il Corano: 5:99-100; 10:15-18; 13:40; 42:48; 69:40-47.
Dio ha ordinato a Maometto di non deviare dal Corano: 17:73-75.
Il Corano è la sola fonte dell'insegnamento religioso: 6:19.
Associare al Corano altre fonti sarebbe come associare a Dio un'altra divinità: 17:39. Ora, Maometto è soltanto un essere umano: 18:109-110; 41:6.
Dio ha preservato soltanto il Corano: 15:9; 41:41-42.
Il Corano è completo: 6:38; 6:114; 6:115; 16:89.
Il Corano dice che Maometto non può guidare nessuno: 28:56.

3) Sunnah dei compagni (sahabah) e degli appartenenti alla generazione successiva (tabi'un)

Argomenti coranici dei sostenitori

Dio è soddisfatto dei compagni e di coloro che li seguirono: 9:100.
I primi che hanno combattuto sono superiori agli altri: 57:10.
La comunità musulmana è la migliore; ordina il bene e proibisce il male: 3:110.
La comunità musulmana è una comunità del giusto mezzo che rende testimonianza: 2:143.

Argomenti coranici degli oppositori

Il Corano induce la gente a compiere uno sforzo e non a imitare: 59:2.
Il musulmano deve obbedire al Corano ed a Maometto (vedi sopra). Obbedire ai compagni è fare di loro dei legislatori.

4) Sunnah dei membri della casa del Profeta

I membri della casa del Profeta sono infallibili: 33:33.
Dio prescrive l'obbedienza a che detiene l'autorità che, inevitabilmente, non può deviare: 4:59.

5) Leggi dei profeti precedenti

Abbiamo visto nella prima rubrica che il Corano riconosce i messaggi dei profeti che hanno preceduto Maometto. Tutti sono inviati da Dio, ma le loro leggi sono state falsificate dai loro seguaci. I giuristi musulmani accettano di questi messaggi soltanto le norme citate dal Corano o dai detti di Maometto.

6) Sforzo razionale (ijtihad)

Argomenti coranici dei partigiani

In caso di contestazione, rinvio a Allah ed al messaggero in fatto d'interpretazione: 4:59.
Davide e Salomone hanno la facoltà di giudicare nonostante il fatto che solo Salomone abbia ben giudicato: 21:78-79.
Maometto ha usato lo sforzo (ijtihad) giudicando secondo ciò che ha appreso: 4:105.
Il Corano invita alla riflessione: 59:2 (v. anche sotto "analogia").

Argomenti coranici degli oppositori

Il Corano regola tutto: 5:3; 6:38; 6:59; 16:89; 75:36
Tutto quello che non è regolato dal Corano è libero: 2:29; 5:101.
Il Corano rinvia a Allah ed al messaggero in caso di contestazione: 4:59.

Il Corano chiede di giudicare secondo il libro: 4:105.

Il Corano afferma che se la verità fosse conforme alle passioni della gente, il mondo si distruggerebbe: 23:71.

Fatwa

Il Corano chiede di porre domande agli eruditi del libro: 16:43; 21:7.

Il Corano rimprovera chi segue l'opinione dell'ignorante: 5:104. Al contrario, è permesso seguire l'opinione del dotto.

Il Corano dispensa dalla guerra coloro che insegnano la religione agli altri: 9:122.

Il dotto religioso è obbligato d'informare: 2:159 (v. anche "trasmissione della scienza" nella rubrica X.6).

7) Consenso (ijma')

Noè ha chiesto al suo popolo di consultarsi per raggiungere una decisione comune: 10:71.

I fratelli di Giuseppe si sono consultati prima di gettarlo nel pozzo: 12:15.

Essere con coloro che dicono la verità: 9:119

La comunità musulmana è una comunità del giusto mezzo, che ordina il bene e proibisce il male, e dunque infallibile: 2:143; 3:110.

Non dividersi, afferrandosi alla corda di Dio: 3:103, e seguire la via dei credenti: 4:115.

Dio rinvia al Corano, a Maometto ed ai detentori dell'autorità per regolare le loro divergenze: 4:59; 4:83.

Solo il consenso dei compagni di Maometto è da prendere in considerazione: 3:110.

Solo il consenso che proviene dai quattro membri della famiglia di Maometto (Fatima. Ali, al-Hassan, al-Hussayn) è da prendere in considerazione: 33:33.

8) Analogia (qiyas)

Argomenti coranici dei sostenitori

Dio pratica l'analogia: 45:21; 54:41-43; 62:5; 75:36-40.

Dio incita l'uomo a ragionare e a imparare da ciò che è accaduto alle altre nazioni: 2:73; 2:242; 3:190; 6:151; 7:176; 7:184; 10:24; 16:44; 23:68; 30:8; 30:24; 34:46; 38:29; 40:82; 45:5; 59:2; 59:21; 67:10.

Dio a volte motiva le norme: 2:222; 5:90; 6:145; 58:11; 69:10.

Argomenti coranici degli oppositori

L'analogia è soltanto congettura, respinta dal Corano: 2:78; 6:116; 6:148; 10:36; 10:66; 17:36; 43:20; 45:24; 53:23; 53:28.

9) Interessi non regolati (al-masalih al-mursalah)

Argomenti coranici dei sostenitori

Il diritto musulmano mira a tutelare gli interessi dei credenti: 5:6; 21:107.

Il Corano incita a fare il bene: 22:77.

Il Corano permette di violare le norme in caso di necessità (v. la rubrica III).

Ma non si deve violare le norme coraniche imperative per seguire la sua passione: 5:49-50; 28:50.

Argomenti coranici degli oppositori

Il Corano non ha lasciato nulla di non regolato: 5:3; 6:38; 6:59; 16:89; 75:36.

10) Preferenza giuridica (istihsan)

Argomenti coranici dei sostenitori

Il Corano prescrive di scegliere il meglio della rivelazione: 7:145; 17:53; 39:18; 39:55

Il Corano prescrive d'evitare il disagio, ciò che costituisce lo scopo della preferenza giuridica: 2:185.

Argomenti coranici degli oppositori

Praticare la preferenza è seguire la passione, ciò che è vietato: 5:48; 5:49; 12:53; 28:50; 79:40.

Ricorrere alla preferenza giuridica significa che Dio avrebbe lasciato un aspetto della vita senza regolamentazione, ciò che sarebbe contrario a quanto affermato del Corano: 5:3; 6:38; 6:59; 16:89; 75:36.

Il Corano richiede, in caso di contestazione, di fare riferimento a Dio e a Maometto e non alla preferenza: 4:59.

La preferenza giuridica è un fattore di divisione mentre Dio ha comandato l'unione: 3:105; 8:46; 42:13.

11) Presunzione di continuità (istishab)

Dio ha tutto creato per l'uomo 2:29.

12) Estrazione a sorte

I marinai hanno tirato a sorte prima di gettare Giona nel mare: 37:139-141.

Maria è stata attribuita a un curatore grazie ad un'estrazione a sorte: 3:44.

13) Consuetidine ('urf)

Il Corano prescrive relazioni che i rapporti economici tra i coniugi siano conformi alla consuetudine: 2:228; 4:19.

Il Corano prescrive di seguire la via dei credenti: 4:115.

La consuetudine garantisce il bene della Comunità che è l'obiettivo del Corano: 2:185; 3:104; 5:6.

Le consuetudini non devono violare le norme religiose imperative. Gli antenati possono essere nell'errore: 2:170; 5:104; 7:28; 7:70; 7:173; 10:78; 11:62; 11:87; 11:109; 12:40; 31:21; 37:69; 43:22; 43:24.

Non bisogna somigliare ai miscredenti, adottando le loro consuetudini: 2:165; 6:153; 59:19.

III. Principi generali del diritto

La rivelazione è indispensabile a causa delle divergenze tra la gente: 16:64.

Dio solo decide ciò che è lecito o illecito: 5:87-88; 9:37; 10:59; 16:116.

Dio decide in modo libero; non gli si chiede conto delle sue decisioni: 21:23.

L'uomo non deve inventare divieti diversi da quelli decisi da Dio: 3:93; 6:138-140; 6:143-144; 6:150; 7:32-33; 16:35; 66:1.

Tutto quello che non è proibito dal Corano è permesso: 2:29.

Le norme religiose sono fatte per facilitare e non per opprimere: 2:185; 2:233; 2:286; 4:28; 5:6; 6:152; 7:42; 22:78; 23:62; 65:4; 87:8; 92:7; 94:5-6.

Non esagerare nella religione (ghuluw): 4:171; 5:77.

Nulla sanzione senza legge ed avvertimento preventivo. Da qui l'invio dei profeti: 6:131; 9:115; 15:4; 16:119; 17:15; 26:208-209; 28:59.

Equivalenza della sanzione e dell'offesa: 2:178; 2:194; 5:45; 6:160; 10:27; 16:126; 22:60; 40:40; 42:40.

Responsabilità individuale: 2:134; 3:30; 4:11; 6:52; 6:164; 10:41; 17:15; 29:12-13; 31:33; 35:18; 36:54; 39:7; 40:17; 52:21; 53:37-40; 82:19.

Responsabilità per le colpe delle persone che si traviano: 16:25.

Responsabilità secondo la capacità: 2:286; 6:152; 7:42; 23:62; 65:7.

Dispensa dell'applicazione rigorosa della legge in caso di:

– necessità (darurah): 2:173; 5:3; 6:119; 6:145; 16:115.
– violenza (ikrah): 16:106.
– malattia (marad): 2:184-186; 4:43; 5:6; 9:91; 24:61; 48:17.
– debolezza (du'f): 2:282; 4:97-100; 9:91.
– viaggio (safar): 2:184-185; 4:43; 5:6.
– cecità ('ama): 24:61; 48:17.
– claudicazione ('araj): 24:61; 48:17.
– timore (khawf): 4:101.

Possibilità di ricorrere all'astuzia (hilah, makhraj)

– Dio dà una via d’uscita (makhraj) a chi che lo teme: 65:3.
– Astuzia condannata degli ebrei: 7:163.
– Dio è astuto: 2:9; 3:54; 86:15-16; 4:142; 8:30; 7:182-183; 27:50.
– Astuzia d’Abramo: 37:88-93.
– Astuzia di Giuseppe: 12:76.
– Astuzia di Giobbe: 38:44.
– Astuzia per allusione (ma’rad): 2:235.

Possibilità di ricorrere alla dissimulazione (taqiyyah): 3:28-29; 12:4-5; 16:106; 18:19-20; 40:28; 49:13.

Rispettare il principio di priorità: 9:19-20.

La dimenticanza (nisyan) è perdonabile: 2:286.

L’errore (khata’) è perdonabile: 2:286; 18:73; 33:5.

L’ignoranza della legge è perdonabile.
– (bi-jahalah): 4:17; 6:54; 16:119; 49:6.
– (ghafil): 6:131.

IV. Potere politico

1) Dio è la fonte del potere

Padrone di tutto, Dio concede la sovranità (mulk) a chi vuole: 2:247; 2:251; 2:258; 3:26; 4:54; 38:20; 38:35.

Dà il potere (hukm): 3:79; 6:89; 19:12; 45:16.

Dà la saggezza (hikmah: attributo del potere): 2:129; 2:151; 2:231; 2:251; 2:269; 3:48; 3:164; 4:54; 4:113; 5:110; 17:39; 31:12; 38:20; 43:63; 62:2.

Dà il libro (al-kitab) contenente la legge divina per governare: 2:53; 2:87; 2:213; 3:48; 3:79; 4:54; 4:105; 4:113; 5:48; 5:110; 6:154; 11:110; 17:2; 18:1; 23:49; 25:35; 28:43; 29:27; 32:23; 41:45; 45:16; 57:25.

2) Forme del potere

Tirannia

Il tiranno è seguito da quelli che dimenticano le leggi di Dio: 11:59.

Dio sigilla il cuore dei tiranni: 40:35.

Faraone è il modello del tiranno (taghiyah): 2:49-50; 20:43; 79:17.
– Inganna (istakhaffa) il suo popolo; coloro che lo seguono sono perversi: 43:54.
– Perseguita: 2:49; 7:141; 28:4.
– Smarrisce il suo popolo: 20:79.

Maometto non deve imporsi come un tiranno: 50:45.

Oligarchie

Dio mette i ricchi (mutrafun) al potere per distruggere le città: 17:16.

I bottini di guerra devono essere distribuiti a diverse categorie e non riservati ai soli ricchi: 59:7.

Monarchia

I re pervertono le città e rendono misere le loro popolazioni: 27:34.

Il potere tribale e degli anziani:
– La religione è al di sopra del legame di sangue e del legame tribale: 9:24.
– È vietato obbedire ai genitori che spingono al politeismo: 29:8; 31:14-15.
– È vietato prendere per alleati i miscredenti, fossero anche i genitori: 9:23-24; 58:22.

Potere basato sulla religione solo tollerato dal Corano

La religione crea una fraternità: 49:10

Crea un’alleanza tra i credenti: 9:71.

Maometto e i credenti devono applicare la legge dettata da Dio, e non seguire le passioni (ahwa’) della gente: 2:120; 2:145; 4:105; 5:45; 5:48; 5:49; 6:56; 13:37; 24:51; 28:50; 30:29; 33:36; 42:15; 42:21; 45:18; 47:14; 95:8.

Maometto non deve sottomettersi alla decisione della maggioranza, che non è sinonimo di verità: 6:116; 10:36; 11:116.
Maometto deve consultare il popolo, ma senza che ciò costituisca vincolo: 3:159; 42:38.

Imamato

L'imamato appartiene alla Gente della Casa di Maometto: 33:33.
Dio prescrive l'obbedienza a chi detiene l'autorità e che è inevitabilmente infallibili, e dunque appartiene alla casa di Maometto: 4:59.
Per guidare la gente, Dio ha nominato delle guide, che sono inevitabilmente infallibili, e dunque della casa di Maometto: 32:24.

3) Condizioni per l'esercizio del potere

Essere musulmano: 4:141.
Essere uomo: 4:34.
Avere la conoscenza: 2:247; 12:55.
Avere l'attitudine fisica: 2:247.
Essere degno di fiducia: 12:55.
Rispettare gli obblighi religiosi (preghiera ed elemosina legale): 22:41.
Ordinare il bene e proibire il male: 22:41.
Avere la saggezza e la facoltà di giudicare: 38:20.
Non essere avaro: 4:53.

4) Doveri del capo dello Stato

Applicare la legge di Dio (vedi sopra).
Governare con giustizia: 4:58; 4:105; 4:135; 5:8; 16:90; 38:26; 42:15.
Trattare il popolo con magnanimità:
- (Lana): 3:159.
- (khafada al-janah): 15:88; 26:215.

Non essere duro (fadhdhan ghalidh al-qalb): 3:159.
Consultare il popolo:
- (shura): 3:159; 42:38.
- (fatwa): 12:43; 27:32.
- Il capo di Stato può decidere contro il parere del popolo: 3:159.
- La maggioranza non è sinonimo di verità: 6:116; 10:36; 11:116.

Non ingannare il popolo (istakhaffa): 43:54.

5) Doveri del popolo

Prestare il giuramento di fedeltà (bay'ah; mithaq): 5:7; 9:111; 48:10; 48:18.
Anche le donne prestano il giuramento: 60:12.
Obbedire a chi detiene l'autorità (ita'at waliy al-amar): 4:59; 20:90; 64:13.
Disubbidire a chi inganna: 43:54.
Disubbidire a chi dimentica la religione, segue la propria passione ed è insolente: 18:28.

6) Unità attorno alla religione

La Comunità musulmana è una attorno ad un Dio unico: 21:92; 23:52.
È unita dalla religione: 3:103; 8:62-63.
Deve evitare di dividersi in sette: 3:103; 3:105; 4:88; 4:115; 6:65; 6:159; 21:92-93; 23:53; 30:32; 43:65.
In caso di divergenze, deve far riferimento a Dio ed a Maometto: 4:59.
Non ha una casta religiosa che legiferi per lei: 3:64; 9:31.
I partiti politici d'opposizione sono vietati: c'è il partito di Dio: 58:22; e il partito del diavolo: 58:19.
La comunità musulmana è la migliore delle comunità: 3:110.
È una comunità del giusto mezzo (ummatan wasatan): 2:143.

È incaricata d’ordinare il bene e proibire il male: 3:104; 3:110; 3:114; 7:157; 9:71; 9:112; 22:41.
È testimone (shuhada’ ‘ala al-nas) di fronte alla gente: 2:143; 22:78.
Se abbandona Dio e rifiuta a combattere per la sua religione, Dio le ritira il potere e lo dà ad altri: 9:39; 11:57; 47:38; 70:40-41.
Dio cambia la situazione di una nazione soltanto se questa cambia internamente: 8:53; 13:11.

V. Pilastri dell’islam

Lo Stato musulmano è fondato sulla religione e deve vegliare al rispetto degli obblighi imposti dalla religione, tra cui quelli qualificati come pilastri dell’islam.

1) Testimonianza di fede (shahadah)

L’affermazione che non c’è altra divinità che Dio, la quale ricorre più volte nel Corano: 2:163; 2:255; 3:2; 3:6; 4:87; 6:102; 6:106; 7:158; 9:31; 9:128; 13:30; 47:19; ecc..
L’affermazione che Maometto è il messaggero d’Allah, al quale i musulmani devono obbedienza: 3:101; 4:13; 4:14; 4:136; 5:33; 5:56; 7:158; 8:1; 8:20; 8:46; 33:40; 48:29; 49:7; ecc..

2) Preghiera (salat)

La preghiera è stata prescritta alle diverse comunità religiose. Così, fu prescritta da Ismaele: 19:55; da Isacco e Giacobbe: 21:72-73; agli ebrei: 2:43; 2:83; 5:12; 10:87; 20:14; e ai cristiani: 19:31.
Un gran numero di versetti coranici impone la preghiera ai musulmani associandola all’elemosina legale (zakat) o alla carità (anfaqu mimma razaqnahum): 2:3; 2:110; 2:177; 2:277; 4:77; 4:162; 5:55; 6:72; 7:170; 8:3; 9:5; 9:11; 9:18; 9:71; 13:22; 14:31; 22:35; 22:41; 22:78; 24:37; 24:56; 27:3; 31:4; 30:31; 33:33; 35:29; 42:38; 58:13; 73:20; 98:5.
La preghiera è prescritta anche alle donne: 33:33.
La preghiera era in direzione di Gerusalemme, prima d’essere modificata verso la Kaaba: 2:144.
Ovunque ci si rivolge si è di fronte a Dio: 2:115.
Appello alla preghiera: 5:58; 41:33; 62:9.
Purificazione prima della preghiera: 4:43; 5:6; 9:108.
Toccare le donne rompe la purità richiesta per la preghiera: 5:6.
Incitamento alla pulizia: 2:222; 74:4.
È vietato pregare in stato d’intossicazione o d’impurità: 4:43.
Tempo della preghiera: 2:238; 11:114; 17:78; 20:130; 24:58; 30:17; 76:25-26.
Rispettare il tempo della preghiera: 2:238; 6:92; 23:9; 70:22-23; 70:34.
Preghiera della notte: 25:64; 32:16-17; 39:9; 51:17-18; 73:6; 76:26.
Preghiera comunitaria del venerdì, giorno non festivo: 62:9-11.
Preghiera del giorno del sacrificio: 108:2.
Preghiera della fine di Ramadan: 87:14-15.
Pregare in gruppo: 4:102; 7:29; 24:36.
Non pregare in una moschea settaria: 9:107-108.
Pregare a casa: 10:87.
Accorciare la preghiera durante il viaggio e la guerra: 4:101-103.
Pregare su una cavalcatura o comminando in caso di pericolo: 2:239.
Il malato prega secondo le sue capacità: 3:191; 7:42; 23:62.
Non parlare durante la preghiera: 2:238.
Rogazione per la pioggia: 2:60; 71:10.

3) Digiuno (siyam)

Il digiuno è prescritto ai musulmani come lo fu alle altre Comunità: 2:187.

Ha luogo nel mese di Ramadan, mese della rivelazione del Corano: 2:185.
Si estende dalla mattina fino alla sera: 2:187.
È vietato avere rapporti sessuali diurni durante le ore del digiuno: 2:187.
Chi non può digiunare durante questo periodo a causa di malattia o di viaggio, deve compensare con un numero uguale di giorni mancati: 2:184; 2:185.
Chi non può sopportare il digiuno deve nutrire un povero: 2:184.
Vedere anche nella rubrica VIII.10.

4) Elemosina legale (zakat)

Il pagamento dell'elemosina legale fa parte dei cinque pilastri dell'islam (vedi n. X.1).

5) Pellegrinaggio (haj)

Piccolo pellegrinaggio ('umrah): 2:196.
Grande pellegrinaggio (haj): 2:196; 5:2; 22:25-29.
Qualsiasi musulmano che ne ha i mezzi deve compiere una volta nella vita il grande pellegrinaggio: 3:97.
Durante il pellegrinaggio bisogna astenersi dalle relazioni sessuali e dei litigi: 2:197.
È vietato cacciare: 5:1; 5:95; 5:96.
Precisazioni che riguardano il rito del grande pellegrinaggio: 2:158; 2:196-203; 48:27; 22:29.
Offrire un sacrificio durante il pellegrinaggio: 22:28; 22:33-34; 22:36-37; 108:2.

6) Guerra santa (jihad)

Una parte importante della dottrina considera la guerra santa come il sesto pilastro, o il più importante pilastro dell'islam poiché difende gli altri. (vedi n. XII).

VI. Diritto della famiglia e delle successioni

1) Stato della persona

Formazione del feto ed inizio della vita: 3:6; 6:2; 7:12; 15:26-27; 15:30; 15:34; 16:4; 17:61; 18:37; 22:5; 23:12-14; 32:7-9; 35:11; 36:77; 37:11; 38:71-72; 39:6; 40:67; 53:32; 53:46; 55:14; 75:37-39; 76:2; 80:19; 86:6-7; 96:2.
Durata minima della gestazione è di sei mesi: 2:233; 46:15 e 31:14.
Il bambino porta il nome del padre: 33:5.
Capacità:

- Non consegnare i beni all'incapace (safih): 4:5.
- Se l'incapace è debitore, il tutore (waliy) detta al suo posto: 2:282.
- Rimettere i beni all'orfano (yatim) che raggiunge la capacità matrimoniale (balagha al-nikah) ed ha il discernimento (rushd): 4:6.
- Gestire i beni dell'orfano fino alla sua maggiore età (balagha ashaddah): 6:152.
- Le donne possono essere viste dagli impuberi (tifl): 24:31.
- Accesso agli appartamenti da parte degli impuberi e dei puberi (hilm): 24:58-59.
- Il tutore detta al posto del debitore debole (da'if): 2:282.
- Il debole è dispensato dalla guerra: 9:91.
- Il tutore detta al posto dell'incapace di dettare (la yastati' an yamli): 2:282.

L'età della piena responsabilità (balagha ashaddah) si raggiunge a 40 anni: 46:15.
Malato (marid):

- Dispensa della guerra: 9:91; 48:17.
- Dispensa del digiuno: 2:184-186.
- Può mangiare presso i parenti: 24:61.

Il viaggiatore ('ala safar) è dispensato dal digiuno: 2:184-185.
Il cieco (a'ma):

- Può mangiare presso i parenti: 24:61.
- Dispensa della guerra: 48:17.

Il claudicante (a'raj):

– Dispensa della guerra: 48:17.
– Può mangiare dai parenti: 24:61.
Gravidanza:
– Il termine di ritiro legale si conclude con il parto: 2:228; 65:4.
– Il marito deve fornire i bisogni fino al parto: 65:6.
Mestruazione:
– Rapporti sessuali vietati durante la mestruazione: 2:222.
– La donna divorziata osserva un termine di ritiro legale di tre mestrui: 2:228.
– Termine di ritiro legale di tre mesi per la donna che non ha ancora o non ha più mestrui: 65:4.
Menopausa:
– Termine di ritiro legale di tre mesi per la donna in menopausa: 65:4.
– La donna può togliere i suoi vestiti d’uscita (thiyab) ma senza mettersi in mostra: 24:60.
Vedova:
– Termine di ritiro legale di quattro mesi e dieci giorni: 2:234.
– Non prometterle il matrimonio prima della fine del periodo di ritiro legale: 2:235.
– Il morente deve lasciare alla sua vedova un testamento che provveda a un anno di mantenimento: 2:240.

2) Matrimonio

Carattere raccomandabile del matrimonio

Monachesimo non prescritto da Dio: 24:32; 57:27.
Non privarsi delle cose buone: 5:85.
Non dimenticare la propria parte in questa vita: 28:77.
Incitamento al matrimonio: 4:1; 7:189; 13:38; 16:72; 30:21.
Se non si hanno i mezzi per sposarsi:
– Restare casto: 24:33.
– Sposare una schiava: 4:25.
– È meglio sopportare: 4:25.

Condizioni del matrimonio

Il matrimonio è concluso con un impegno fermo (mithaq ghalidh): 4:21.
Consenso al matrimonio: 2:232; 2:234.
Autorizzazione del padrone della schiava: 4:25.
Il non musulmano non può essere tutore matrimoniale di un musulmano: 4:141.
Capacità di sposarsi: 4:6.
Le divorziate e le vedove sono libere di risposarsi: 2:232; 2:234.
Impedimento al matrimonio:
– Legame di sangue, d’affinità e di latte (rida’ah): 4:22-23.
– Divieto di sposare le mogli del padre: 4:22
– Divieto di sposare due sorelle: 4:23
– Le mogli di Maometto sono madri dei credenti 33:6; non si possono sposare: 33:53, poiché il matrimonio con le madri è vietato: 4:23.
– I musulmani possono sposare donne della gente del libro, ma questi ultimi non possono sposare donne musulmane, norma dedotta da: 2:221; 4:141; 5:5 e 60:10.
– Divieto di qualsiasi matrimonio tra musulmani e non musulmani, secondo gli sciiti: 60:10
– Matrimonio vietato tra musulmani e politeisti, norma dedotta da: 2:221; 4:141; 5:5; 60:10.
– Divieto di sposare donne già sposate, eccetto se schiave: 4:22; 4:24.
– Divieto del matrimonio tra musulmane e politeisti: 60:10.

– Matrimonio vietato con una donna ripudiata prima che sia stata sposata con un altro uomo: 2:230.
– Matrimonio vietato con una donna divorziata prima della fine del ritiro legale: 2:235.
Matrimonio con gli schiavi: 4:3; 4:24-25; 33:50; 33:52; 2:221; 24:32.
Matrimonio con gli orfani: 4:3; 4:127.
Il fornicatore (zani) sposerà la fornicatrice o la politeista (mushrik) e la fornicatrice sposerà il fornicatore o il politeista: 24:3.
I malvagi (khabith) si sposano tra loro, e i virtuosi (tayyib) tra loro: 24:26.
Matrimonio con donne libere o schiave: 24:32.
Presenza di due testimoni giusti (musulmani) per il matrimonio: 65:2.
Poligamia e poliandria
Tetragamia: 4:3.
– Essere equo con le varie mogli: 4:129.
– Impossibile d'essere equo con tutte: 4:129.
– Se si teme di non essere equo, sposare una sola: 4:3.
-- Altrimenti, sposare schiave: 4:3.
Poligamia illimitata di Maometto: 33:50-51.
– Divieto di prendere altre mogli, o di cambiare le spose, eccetto le schiave: 33:52.
Poliandria vietata: 4:24; 24:32.
– Il matrimonio con una schiava sposata è permesso: 4:24.
Matrimonio di godimento o temporaneo a pagamento (zawaj al-mut'ah): 4:24.
Abrogazione del matrimonio di godimento per i sunniti in virtù dei versetti: 65:1; 5:5; 4:23; 4:12; 23:5-6; 70:29-30; 4:12; 4:3; ecc...
3) Divorzio
In caso di cattivo comportamento da parte del marito (nushuz), i coniugi devono tentare la riconciliazione: 4:128.
In caso di cattivo comportamento (nushuz) da parte della donna, il marito deve esortarla, allontanarsi dal suo letto e batterla fino a che obbedisca: 4:34.
Se si teme una rottura (shiqaq), incaricare un arbitro di ciascuna delle due famiglie e tentare la riconciliazione: 4:35.
Le mogli (di Maometto) hanno il diritto di restare con il loro marito o d'essere liberate in buon modo: 33:28.
Ripudio per tre volte: 2:229.
Revoca del ripudio: 2:228; 2:229; 2:231.
Ripudio definitivo: 2:230; 2:231.
Divorzio per assimilazione della donna al dorso della madre (dhihar): 33:4; 58:2.
– Pentimento ed espiazione dopo tale divorzio: 58:3-4.
Divorzio per giuramento d'astinenza (iyla'): 2:226-227.
– quattro mesi di ritiro legale per diventare definitivo: 2:226.
Ripudio per giuramento imprecatorio (li'an) a seguito d'accusa d'adulterio senza testimoni: giuramenti richiesti: 24:6-9.
Divorzio per riscatto della libertà da parte della donna: 2:229.
Necessità di due testimoni giusti (musulmani) per il ripudio o la revoca: 65:2.
Rottura dei matrimoni tra musulmane e miscredenti con restituzione della dote: 60:10.
Ripudio revocabile durante i mestrui:
– Le donne restano nella casa del marito salvo turpitudine: 65:1.
– Dopo i mestrui: revoca o ripudio, con due testimoni: 65:2.
Nuovo matrimonio della donna con il marito precedente se si sposa con un altro e divorzia: 2:230.
Termine di ritiro legale per la donna

– Dopo matrimonio non consumato: 33:49.
– Dopo matrimonio consumato: 2:228.
– Per donna menopausata: 65:4.
– Per donna incinta: 65:4.
– Per vedova: 2:234.

Trattare con gentilezza la divorziata: 65:1-2; 65:6-7.

4) Rapporti economici tra coniugi

Il marito deve pagare una dote: 4:4 (sadaqat); 5:5 (ujur); 33:50; 60:10 (ujur).

La dote appartiene alla donna, salvo sua diversa volontà: 4:4.

È possibile pagare una dote in natura, norma dedotta da: 28:27.

Pagamento di compensi (ujur) per il matrimonio di godimento: 4:24.

Pagamento di compensi (ujur) ai padroni di schiavi con cui ci si sposi: 4:25.

Sorte della dote dopo il divorzio:

– Non riprendere la dote eccetto salvo che con il consenso della donna: 2:229.
– Non impedire un nuovo matrimonio di una donna per riprendere ciò che essa ha ricevuto: 4:19.
– Rimborso da parte della donna in caso di riscatto (fi ma iftadat bihi): 2:229.
– In caso di sostituzione di una donna con un’altra: 4:20-21.
– In caso di ripudio senza consumazione, pagamento della metà del dotario (faridah): 2:237.
– Rimborso ai miscredenti della dote che hanno pagato quando loro mogli sfuggono verso i musulmani: 60:10.
– Rimborso ai mariti credenti della dote che hanno pagato quando loro mogli fuggono verso il nemico: 60:11.

Pagamento di una somma di consolazione (mut’ah) in caso di non consumo e senza fissazione di dote (faridah): 2:236.

Provvedere all’alloggio e ai bisogni della donna secondo i mezzi del marito: 65:6-7.

Periodo di ritiro della donna a casa del marito, eccetto turpitudine da sua parte: 65:1; 65:4.

Provvedere alle necessità di una donna divorziata incinta fino al parto: 65:6.

Congruo mantenimento per le donne divorziate: 2:241.

Mantenimento per le vedove disposto nel testamento per un anno, con diritto all’alloggio: 2:240.

La donna è custode dei beni del suo marito: 4:34.

Gli uomini e le donne hanno ciascuno la loro parte all’eredità 4:7; 4:11; 4:32.

5) Altri rapporti tra coniugi

Le donne hanno diritti equivalenti ai loro doveri: 2:228.

Affezione e bontà: 25:74; 30:21.

Dovere di condividere le notti tra le spose (norma abrogata per Maometto): 33:51.

Il marito trova il suo riposo (yaskun ilayha) presso sua moglie: 7:189; 30:21.

Sono il vestito uno dell’altro: 2:187.

Le donne sono un campo d’aratura per il marito; può andarci quando vuole: 2:223.

Rapporti sessuali vietati:

– Durante i mestrui: 2:222.
– Durante le ore del digiuno di Ramadan: 2:187.

Il marito deve trattare le sue diverse mogli con equità: 4:129, altrimenti deve limitarsi ad una sola: 4:3.

I due coniugi si consultano in materia di svezzamento: 2:233.

La donna deve obbedire al marito: 4:34; 60:12.

La donna non deve rivelare il segreto del suo marito: 66:3.

Il marito deve trattare sua moglie in modo appropriato (bil-ma’ruf): 2:228-229; 231; 4:19.

Non dimenticare i favori reciproci: 2:237.
Cattivo comportamento (nushuz):
– Da parte del marito: i coniugi devono cercare riconciliazione: 4:128.
– Da parte della donna: il marito deve esortarlo, allontanarsi del suo letto e batterla fino a che obbedisca: 4:34.

6) Rapporti tra genitori e bambini

Allattamento di due anni: 2:233; 46:15; 31:14.
Allattamento da parte della donna divorziata contro un corrispettivo, esigibile d'eredi: 65:6; 2:233.
Possibilità d'affidare il bambino ad una nutrice per farlo allattare contro corrispettivo: 2:233; 65:6.
Alimenti ed vestiti a carico del padre: 2:233.
Adozione (tabanni)
– Di Giuseppe: 12:21.
– Di Mosè: 28:9.
– Adozione vietata: storia di Zayd: 33:1-5; 33:36:40.
– Il bambino adottivo non deve portare il nome di suo adottante: 33:5.
Mantenimento dei parenti (dhu al-qurba): 2:83; 2:177; 4:8; 4:36; 8:41; 16:90; 17:26; 24:22; 30:38; 42:23; 59:7.
I parenti hanno la priorità nel mantenimento: 8:75; 33:6.
Rispetto dei parenti: 2:83; 4:36; 6:151; 9:8; 9:10; 17:23-24; 19:14; 29:8; 31:14-15; 42:23; 46:15.
Affetto per la madre: 28:10; 31:14; 46:15.
Rispettare i legami di consanguineità (wasl al-arham): 2:27; 4:1; 13:21; 13:25; 47:22-23.
Dio è al di sopra i legami di parentela:
– non obbedire ai genitori se spingono al politeismo: 29:8; 31:14-15.
– non prenderli per alleati se sono miscredenti: 9:23-24; 58:22.
– non chiedere perdono per loro se sono miscredenti: 9:13.
– non lasciarsi distrarre dai figli: 63:9.
– le spose e i figli sono nemici: 64:14-15.
– sono inutili nell'altra vita: 23:101; 60:3; 70:11-14; 80:33-37.
Orfani: 2:83; 2:177; 2:215; 2:220; 4:6; 4:8; 4:36; 4:127; 6:152; 8:41; 59:7; 76:8; 89:17; 90:15; 93:9; 107:2.
– non impadronirsi dei loro beni: 4:2; 4:10; 17:34.
Incapaci: 4:5-6; 2:282.
– Retribuzione del tutore: 4:6.
– Prendere testimoni per il tutore: 4:6.
– Curatela per debitore debole di mente: 2:282.
Bastardo: 68:13.

7) Successione (mirath)

Priorità dei legami di consanguineità sul legame di religione che unisce credenti e emigrati: 8:75; 33:6.
Quote: 4:7; 4:11-12; 4:33; 4:176.
Quote dei parenti, orfani bisognosi presenti alla divisione: 4:8-9.
Divieto ricevere in eredità le mogli: 4:19.
Non divorare l'eredità: 89:19.
Il debito è soddisfatto prima della divisione della successione: 4:11.

8) Testamento (wasiyyah)

Fare testamento all'avvicinarsi della morte a favore dei genitori e dei parenti: 2:180.
Testimoni per il testamento: 5:106-108.

Alterazione (baddala) del testamento: 2:181.
Alterazione per parzialità da parte del testatore e riconciliazione: 2:182.
Testamento che prevede il mantenimento di un anno a favore della vedova: 2:240.
Gesto di beneficenza (ma'ruf) a favore degli emigrati: 33:6.
Testamento autorizzato tra musulmani e gente del libro che non combattono i musulmani: 60:8-9.
Divisione della successione dopo liquidazione del testamento e del debito: 4:11-12.

VII. Diritto dei contratti

1) Consenso

Consenso nei rapporti contrattuali: 4:29.

2) Rispettare gli impegni

('ahd): 2:27; 2:40; 2:80; 2:100; 2:124; 2:177; 3:76; 3:77; 6:152; 7:102; 8:56; 9:4; 9:7; 9:12; 9:111; 13:20; 13:25; 16:91; 17:34; 23:8; 33:8; 33:15; 70:32.
Rompere l'impegno in caso d'imbroglio: 8:58.
(wa'd): 3:152.
(mithaq): 4:90; 4:92; 4:155; 8:72; 13:20.
('uqud): 5:1.

3) Vendita (bay')

È lecita: 2:275.
Concluderla per iscritto e in presenza di due testimoni: 2:282.
Contratto di vendita avente a oggetto cose consegnate in un secondo tempo (salam) dedotto da: 2:67-69.

4) Donazione (hibah)

Liceità dedotta di: 2:177; 4:4; 5:2.

5) Mandato (wakalah)

Dar mandato a due testimoni di riconciliare i coniugi: 4:35.
Incaricare delle persone per la raccolta dell'elemosina legale: 9:60
Contratto di mandato: 18:19; 22:55.

6) Garanzia

(kafala): 3:37; 3:44; 16:91; 20:40; 28:12; 38:23.
(za'im): 12:72; 68:40.
(mawthiq): 12:66.

7) Pegno

(rihan): 2:283.

8) Estrazione a sorte

Permessa per buona causa con:
– (qalam): 3:44.
– (sahm): 37:139-141.

Vietata con le frecce divinatorie (azlam): 5:33; 5:90.
Il gioco d'azzardo (maysir) è vietato 2:119 e 5:90-91.

9) Pagamento di un premio (ja'alah)

7:113-114; 12:72; 26:41-42.

10) Usufrutto su tutta la comproprietà

Liceità dedotta di: 54:28 e 21:78.

11) Deposito (amanah)

2:283; 3:75-76; 4:58; 8:27; 23:8; 70:32.

12) Debito (dayn)

Per iscritto in presenza di due testimoni: 2:282
Se si è in viaggio e non si trova un notaio (katib) prendere un pegno (rihan): 2:283.

Il Tesoro pubblico rimborsa i debiti dell’indebitato (gharim), se l’inadempimento è incolpevole: 9:60.

13) Prestito (‘ariyah; i’arah)

Liceità dedotta di: 5:2; 17:7.

14) Prestito ad interesse (riba: usure)

Non profitta presso Dio, contrariamente all’elemosina: 30:39.

È illecito, contrariamente alla vendita, e punito da Dio: 2:275.

È illecito moltiplicare il capitale con gli interessi (akala al-riba ad’afan muda’afah): 3:130.

Interesse per pagamento ulteriore convenuto (riba al-nasi’ah): 9:37.

Dio distrugge gli interessi ed aumenta le elemosine (yurabbi al-sadaqat): 2:276.

Rinunciare (dharu) al resto dell’interesse: 2:278.

Minaccia in caso di rifiuto: 2:279.

Recupero del capitale (ra’s al-mal) in caso di pentimento: 2:279.

Accordare un rinvio (nadhrah ila maysirah) per quello che è in difficoltà (dhu ‘usrah): 2:280.

E’ preferibile rimettere il debito per spirito di carità (tasaddaqa): 2:280.

Gli ebrei privati dei buoni alimenti a causa degli interessi: 4:161.

15) Dovere religiosi prima del commercio

Il commercio (tijarah), la vendita (bay’), la divertimento (lahuw), i beni ed i figli non devono fare dimenticare la preghiera e l’elemosina: 24:37; 62:9-11; 63:9; 73:7.

16) Locatio operarum

Storia di Mosè: 28:25-28.

Dio ha fatto la gente diversa per grado, affinché gli uni prendano gli altri al loro servizio: 43:32.

Locare i servizi di una nutrice: 2:233.

Pagare la madre che allatta il bambino: 65:6.

Pagamento del salario (ajr): 18:77.

17) Società

4:12; 6:136; 6:139; 17:64; 20:30-32; 38:24; 39:29; 68:41.

18) Oggetti trovati

12:10; 28:8.

VIII. Diritto penale

1) Divieti generali

Rispettare i limiti posti da Dio (hudud Allah): 2:187; 2:229; 2:230; 4:113; 4:14; 9:97; 9:112; 58:4; 65:1.

Non seminare la corruzione sulla terra (fasad fil-ard): 2:11-12; 2:27; 2:30; 2:60; 2:205; 5:33; 5:64; 7:56; 7:74; 7:85; 7:127; 11:85; 11:116; 12:73; 13:25; 26:152; 26:183; 27:48; 28:77; 28:83; 29:36; 30:41; 38:28; 40:26; 47:22; 89:12-13.

Non commettere eccessi (israf) di qualsiasi tipo: 3:147; 5:32; 5:85; 6:141; 7:31; 7:81; 10:83; 17:33; 20:81; 39:53; 40:28; 40:34; 40:43; 44:31.

Non commettere ingiustizia (baghiy): 6:145; 7:33; 10:23; 10:90; 16:115; 16:90; 22:60; 38:24; 42:39; 42:42; 49:9.

Non fare torto (adha): 2:263; 2:264; 3:186; 3:195; 6:34; 7:129; 9:61;14:12; 29:10; 33:53; 33:57; 33:58; 33:59; 33:69; 61:5.

Ordinare il bene e proibire il male (munkar): 3:104; 3:110; 3:114; 5:79; 7:157; 9:67; 9:71; 9:112; 16:90; 22:41; 24:21; 29:29; 29:45; 31:17.

Aiutarsi l’un l’altro nel bene e non nel male: 5:2.

2) Offesa alla religione

Politeismo

Il più gran peccato imperdonabile: 4:36; 4:48; 4:116; 5:72 (cristiani accusati di politeismo); 6:56; 6:151; 7:33; 17:22; 17:39; 18:110; 31:13; 40:66; 46:5; 51:51; 60:12.

Avere idoli (storia d'Abramo): 6:74; 21:52-71; 26:70-77; 37:85-98.

Disubbidire ai genitori che spingono al politeismo: 29:8; 31:14-15.

Invocare un altro nome che Dio nella moschea: 72:18.

Offrire sacrifici alle divinità: 6:136; 16:56.

Apostasia

Apostasia (riddah): 3:72; 3:86-89; 3:90-91; 3:167; 4:137; 5:54; 9:107; 33:14.

Apostasia forzata non è punita: 16:106.

Dio punisce gli apostati: 73:11; 74:11.

Apostasia imperdonabile 3:90.

Punizione degli apostati sulla terra: 2:217; 3:87; 9:74.

Pentimento dell'apostata: 3:89; 5:34; 9:5; 9:11.

Offesa alla libertà di culto

Distruggere i luoghi di culto ed impedire di pregare: 2:114.

Insultare le divinità degli altri: 6:108.

Accesso dei non musulmani nelle moschee: 9:17.

Accesso dei non musulmani nella Kaaba 9:28.

Rispetto del sabato da parte degli ebrei: 2:65; 4:154; 7:163; 16:124.

Falsificare i libri sacri

2:79; 2:174; 3:199; 5:44.

Schernire i libri sacri, i messaggeri di Dio ed la religione

(sakhara): 6:10; 21:41; 37:12.

(istahza'a): 2:231; 4:140; 5:57-58; 6:10; 9:64; 11:8; 13:32; 15:95; 16:34; 18:56; 18:106; 21:36; 21:41; 23:110; 25:41; 26:6; 30:10; 31:6; 36:30; 38:63; 39:48; 45:9; 45:35; 46:26.

(khada): 4:140; 6:68; 9:65; 6:91; 43:83; 52:12; 70:42; 74:45.

(la'iba): 5:57-58; 6:91; 9:65; 6:70; 7:51; 21:2; 43:83; 44:9; 52:12; 70:42.

(dahika): 43:47.

(laha): 6:70; 7:51.

(lagha: dire delle futilità): 23:3; 25:72; 28:55; 41:26.

Inventare menzogne contro Dio (iftara al-kidhb 'ala Allah)

3:94; 4:50; 5:103; 6:21; 6:93; 6:138; 6:140; 6:144; 7:37; 7:53; 7:89; 7:152; 10:17; 10:30; 10:38; 10:59; 10:60; 11:13; 11:21; 11:35; 12:111; 16:56; 16:101; 16:105; 16:116; 17:73; 18:15; 20:61; 21:5; 21:20; 23:38; 25:4; 28:36; 29:86; 32:3; 34:8; 34:43; 42:24; 46:8; 61:7.

Fare distinzioni tra i profeti

2:4-5; 2:136; 2:177; 2:285; 3:84; 3:179; 4:136; 4:150-152; 4:171; 5:59; 29:46; 42:15; 57:19.

Giuramento

Mancare al proprio giuramento: 3:77; 5:89 (espiazione); 16:91-92; 16:94.

Rispetto del patto concluso con Dio (wafa' bi-'ahd Allah): 2:27; 2:40; 3:77; 6:152; 9:111; 13:20; 13:25; 16:91; 16:95; 33:15.

Giurare in nome di Dio: 2:224; 68:10.

Magia e stregoneria

Magia insegnata dai diavoli: 2:102; 20:69.

Soffiare sui nodi: 13:4.

Estrazione a sorte (vedi n. VII.8).

3) Offese alla vita ed all'integrità fisica

Uccidere per una giusta ragione

Chi uccide un uomo è come chi uccide tutti gli uomini: 5:32.

Uccidere i profeti e coloro che comandano la giustizia: 2:61; 2:91; 3:21; 3:112; 3:183.

Versare il sangue altrui: 2:84.

Messa a morte per una giusta ragione: 6:151; 17:33; 25:68.

Omicidio volontario, la cui sanzione è l'inferno: 4:93.

Uccidere i miscredenti: 2:191; 4:89-91; 9:5; 9:111.

Legge del taglione (qisas)

È un mezzo di sopravvivenza: 2:179.

Come prescritta per gli ebrei: 5:45.

Se qualcuno attacca, può essere attaccato nello stesso modo: 2:194; 16:126; 22:60; 42:40-41.

Ma il perdono è meritorio: 42:40.

Se qualcuno è ucciso senza ragione, il suo tutore può vendicarsi senza esagerare: 17:33.

L'uomo libero è ucciso per un uomo libero; uno schiavo per uno schiavo, una donna per una donna; incitamento al perdono: 2:178.

Lesione fisica, se illecita, comporta l'applicazione della legge del taglione (qisas): 5:45.

Omicidio involontario

Di un credente: liberazione di uno schiavo e prezzo del sangue, salvo rinuncia da parte della famiglia della vittima: 4:92.

Di un credente appartenendo al campo nemico: liberazione di uno schiavo: 4:92.

Di qualcuno che appartiene al campo nemico in virtù di un patto: prezzo del sangue e liberazione di uno schiavo o, in mancanza, digiuno per due mesi consecutivi: 4:92.

Suicidio: 2:195; 4:29.

Infanticidio

Per povertà (aborto?): 6:151; 17:31; 22:2; 60:12.

Sacrificio di bambini: 6:137; 6:140; 37:102.

Sepoltura delle ragazze vive: 16:59; 81:8-9.

Circoncisione

I sostenitori la considerano come lesione lecita per le seguenti ragioni:

- Somigliare ad Abramo 16:123; che ha eseguito gli ordini divini: 2:124.
- Tintura di Dio: 2:138.

Gli oppositori la considerano come lesione illecita. Invocano:

- Perfezione della creazione di Dio: 3:6; 3:191; 13:8; 23:115; 25:1-2; 30:30; 32:6-7; 38:27; 40:64; 54:49; 64:3; 82:6-8; 95:4.
- Divieto di mozzare gli orecchi del bestiame: 4:118-119.
- Divieto alterare la creazione di Dio: 4:118-119.

4) Offesa alla sicurezza pubblica

Harabah (insurrezione; brigantaggio)

5:33; 7:86; 29:29.

Sanzione: pena di morte, crocifissione, amputazione della mano e del piede opposti o esilio: 5:33.

Graziato se si rende prima di cadere sotto il potere dell'autorità: 5:34.

Combattimento tra fazioni musulmane (baghiy):

- Tentativo di riconciliazione: 49:9-10.
- Combattere quella che riprende il combattimento dopo riconciliazione: 49:9.

Complottare:

- (makara): 3:54; 6:123; 7:123; 8:30; 12:102; 28:20.
- (i'tamara): 28:20.

Cospirare in segreto
(bayyata): 4:81; 4:108; 4:114.
Permesso per la buona causa: 4:114; 58:9.
(asarra): 9:78; 13:10; 20:60; 21:3; 43:79-80.
(tanaja): 9:78; 17:47; 20:60; 21:3; 43:79-80; 58:7-10.
(istakhfa): 4:108.
I poeti opposti al potere: 26:224-227.
5) Delitti sessuali
Rapporti permessi
Restare casto: 4:25; 23:5; 24:30; 24:31; 24:33; 33:35; 70:29.
Rapporti permessi soltanto con:
– le spose 23:5-6; 33:50; 70:29-31.
– le schiave (ma malakat aymanukum): 23:6; 33:50; 33:52; 70:30.
Qualsiasi altro rapporto è trasgressione: 23:7; 70:31.
Rapporti sessuali illeciti in generale (fahishah)
2:169; 2:268; 3:135; 4:15; 4:16; 4:19; 4:22; 4:25; 6:151; 7:28; 7:33; 7:80; 12:24; 16:90; 17:32; 24:21; 27:54; 29:28; 29:45; 33:30; 42:37; 53:32; 65:1.
Divulgare i rapporti sessuali illeciti (asha'a al-fahishah): 24:19.
Fornicazione (zina): 17:32; 24:2; 24:3; 25:68; 60:12.
Necessità di quattro testimoni: 4:15.
L'uomo e la donna sono puniti di 100 colpi di frusta in presenza di un pubblico credente come testimone: 24:2.
Le mogli di Maometto hanno il doppio della pena e il doppio del merito: 33:30-31.
Gli schiavi subiscono metà della pena: 4:25.
Rapporti anali tra uomo e donna sono vietati: 2:222.
Commettere una perversità (fajara): 38:28; 71:27; 75:5; 80:42; 82:14; 83:7.
Prostituzione (bagha'): 24:33; 19:20; 19:28.
Sedurre (storia di Giuseppe): 12:23-32; 12:51.
Masturbazione, norma dedotta di: 23:1; 23:5-7; 24:33.
Concubinaggio vietato
(sifah): 4:24; 4:25; 5:5.
(mukhadanah): 4:25; 5:5.
Omosessualità (ata al-rajul, ata al-dhakar)
7:81; 26:165; 27:55; 29:29.
Storia di Lot: 7:80-84; 11:74-83; 11:89; 15:57-77; 21:74; 26:160-174; 27:54-58; 29:28-35; 37:133-138; 54:33-39.
Lesbiche (fahishah): se si dispone di quattro testimoni, relegarle nelle case fino alla morte: 4:15.
Omosessuali (fahishah): infierire su di loro. Se si ripentono e si riformano, lasciarli in pace: 4:16.
Diffamazione d'adulterio (rama al-muhassanat)
Il diffamatore è punito di 80 colpi di frusta: 24:4.
La sua testimonianza è rifiutata: 24:4.
È maledetto sulla terra e nell'altra vita: 24:23.
Diffamazione tra coniugi (li'an): per sfuggire alla sanzione, il marito deve giurare che dice la verità, e la donna che è innocente: 24:6-9. Ciò è causa di divorzio.
Diffamazione contro 'Ayshah, consorte di Maometto (hadith al-ifk): 24:11-20.
6) Norme vestimentarie
Abiti nascondere la nudità: 7:26-27.
Abiti per proteggere dal calore e dalla violenza: 16:81.

Vestirsi morigeratamente per la preghiera: 7:31-32.
Non spogliarsi dinanzi agli estranei: 24:58-60; 33:55.
Velo della donna
– Abbassare il velo (khimar) sul petto dinanzi agli estranei: 24:31.
– Abbassare il grande velo (jilbab): 33:59.
– Chiedere i loro beni alle mogli (di Maometto) dietro un velo (hijab): 33:53.
– Le vecchie donne senza speranza di sposarsi possono deporre i loro vestiti d'uscita (thiyab): 24:60.

Divieto alle donne di mettersi in mostra (tabarraja): 24:60; 33:33.
Non devono battere i piedi sì da mostrare gli ornamenti che celano: 24:31.
Le donne devono abbassare lo sguardo e non mostrare i loro ornamenti dinanzi agli estranei: 24:31; 33:55.
Le donne non devono essere troppo umili nel umili con gli stranieri 33:32.
Devono restare a casa: 33:33.
Eunuchi accessibili alle donne 24:31.
Gli uomini devono abbassare i loro sguardi: 24:30.
Vestiti del paradiso: 18:31; 22:23; 35:33; 44:53; 76:12; 76:21.

7) Offese alla proprietà

Furto (saraqa)

5:38; 60:12.
Sanzione: tagliare la mano: 5:38.
Pentimento (taba): 5:39.

Mangiare illecitamente i beni altrui (akala al-mal bil-batil)

2:188; 4:29; 4:161.
I religiosi mangiano illecitamente i beni altrui: 9:34.
Mangiare (akala) i beni degli orfani: 4:2; 4:6; 4:10.
Avvicinarsi ai beni degli orfani nel modo migliore (qaraba): 6:152; 17:34.
Mangiare guadagni illeciti (akala al-suht): 5:42; 5:62; 6:63.
Prendere con la forza (akhadha ghasban): 18:79.
Corruzione dei giudici per defraudare gli altri: 2:188.
Impedire alle donne di risposarsi per ereditare da loro: 4:19.
Divorare l'eredità altrui: 89:19.
Alterazione (baddala) del testamento: 2:181-182.
Rimettere alla gente ciò che è loro: 26:183.

Rispetto della misura e del peso

(wazana): 6:152; 7:85; 11:84; 11:85; 17:35; 26:182; 55:8; 55:9; 83:3.
(kala): 2:59; 6:152; 7:85; 11:84; 11:85; 12:59; 12:88; 17:35; 26:181; 83:2; 83:3.

Invidiare i beni o altra cosa

(hasada): 2:109; 4:54; 48:15; 113:5.
(madda 'aynahu) i beni delle donne: 15:88; 20:131.
(tamanna): 4:32.

8) Rispettare gli altri

Entrare in una casa senza autorizzazione: 24:27-28; 24:58-59.
– se non vi è alcuno, si può entrare per cercare i propri beni: 24:29.

Mangiare da altri: 24:61.
Non entrare all'ora del pasto senza invito: 33:53.
– Se si tratta di cercare beni propri, chiederli alle donne dietro un velo (hijab): 33:53.

Non ascoltare alla porta: 33:53.
Non alzare la voce a casa d'altri: 49:3.
Non interpellare dall'esterno della casa e aspettare che il proprietario esca: 49:4-5.

Seguire le istruzioni del padrone di casa: sedersi o ritirarsi: 58:11.
Ammiccare (taghamaza): 83:30.
Fare sarcasmo (fakiha): 83:31.
Offendere (adha) senza ragione: 33:58.
Prendere in giro gli altri:
– (sakhara): 2:212; 9:79; 11:38; 23:110; 37:12; 37:14; 49:11.
– (dahika): 33:110; 83:29; 83:34.
Criticare (lamza): 9:58; 9:79; 49:11; 104:1.
Spiare (tajassasa): 49:12.
Calunniare (hamaza): 68:11; 104:1.
Attribuire appellativi (nabaza): 49:11.
Diffondere maldicenze (mashsha' bi-namim): 68:11.
Fare congetture su altri (dhanna): 49:12.
Sparlare d'altri in loro assenza (ightaba): 49:12.
– (buhtan): 4:156; 24:16; 33:58; 60:12.
Divulgare pubblicamente:
– (jahara bil-su'): il male, a meno d'aver subito un'ingiustizia: 4:148.
– (asha'a al-fahishah) una turpitudine: 24:19.
– (adha'a) notizie allarmanti senza verificarle: 4:83.
Verificare (tabayyana) le notizie false: 49:6.
Non seguire le voci non verificate (la taqif ma laysa laka bihi 'ilm): 17:36.
Accusare un innocente della propria colpa (rama bari'). 4:112.
Cospirare in segreto.
– (bayyata): 4:108.
– (asarra): 20:60; 21:3; 43:79-80.
– (tanaja): 20:60; 21:3; 43:79-80; 58:8-10.
Mentire: 22:30.
Cortesia: 4:86; 17:53; 24:61; 49:1-5.
Fuorviare (khada'a): 2:9.
Tradire altri:
– (khana): 2:187; 4:105; 4:107; 5:13; 8:27; 8:58; 8:71; 12:52; 22:38; 40:19; 66:10.
– (ghalla): 3:161.
Parlare e discutere in modo piacevole: 2:83; 2:263; 4:5; 4:8; 14:24-27; 16:125; 17:23; 20:44; 27:28; 29:46.
Rispondere al male con il bene: 13:22; 23:96; 28:54; 41:34.
Sopportare gli altri con pazienza: 3:186; 20:130; 50:39; 73:10.
Allontanarsi dagli ignoranti: 7:199; 28:55.
Non comportarsi con orgoglio o alzare la voce: 7:146; 16:23; 17:37-38; 25:63; 28:83; 31:18-19.
Non vantarsi d'essere puro: 4:49; 53:32.
Non predicare agli altri ciò che non si fa: 2:44; 61:2.
Non impedire il bene (mana'a al-khayr): 50:25; 68:12.
Non avere il cuore duro (qasa): 5:13; 6:43; 22:53; 39:22.
Non esprimere propositi futili (lagha): 2:225; 5:89; 19:62; 23:3; 25:72; 28:55; 52:23; 56:25; 41:26; 78:35; 88:11.

9) Divieti alimentari

Proibiti agli ebrei: 6:146.
– cose che gli ebrei hanno vietato a se stessi: 3:93.
Nulla è proibito per i pii: 5:93.
Non dichiarare illecito ciò che è lecito: 5:87; 6:140.

Mangiare e bere con moderazione: 7:31.
Alimenti permessi:
- Ogni cosa lecita: 2:168; 2:172; 5:88; 16:114.
- Ogni cosa pura: 2:168.
- Ogni cosa buona: 5:4; 5:5; 5:88; 7:157; 16:114.
- Capo di bestiame: 5:1; 6:142; 16:5; 22:28; 23:21; 40:79.
- Selvaggina sulla quale è pronunciato il nome di Dio: 5:4.

-- eccetto la selvaggina in stato di sacralizzazione: 5:1-2 e 5:94-96.
- Prodotti del mare: 35:12; 5:96.

-- la pesca è permessa in stato di sacralizzazione: 5:96.
- Raccolti: 6:141.
- Alimenti della gente del libro: 5:5.

Alimenti vietati:
- Le cose cattive: 7:157.
- Maiale: 2:173; 5:3; 5:60; 6:145-146; 16:115.
- Sangue: 2:173; 6:145; 5:3; 16:115.
- Cadavere (mayyitah: animale morto): 2:173; 6:145; 5:3; 16:115.
- Cavalli, muli ed asini: 16:8.
- Animale ripartito con estrazione a sorte tramite frecce: 5:3.
- Animale immolato sugli altari idolatrici: 5:3.
- Animale sul quale è pronunciato un altro nome che Dio: 5:3; 16:115.
- Animale immolato ad altro che Dio: 6:145.
- Vino (khamr): 2:219; 4:43; 5:90-91; 16:67; 47:15 (nel paradiso).

Pronunciare il nome di Dio sugli alimenti: 5:3; 5:4; 6:118-119; 6:121; 16:115; 22:28; 22:34; 22:36; 6:118-119; 5:4; 6:121; 16:115.
Usanze arabe respinte:
- Soppressione d'alcuni divieti arabi: 6:138-140; 6:143-144.
- Rifiuto dell'usanza araba di liberare animali per gli idoli: 5:103.

Cannibalismo (akala lahm akhih): 49:12.
Dispensa in caso di necessità: 2:173; 5:3; 6:119; 6:145; 16:115.
10) Sanzioni
Evitare le sanzioni
Non accanirsi implacabilmente: 26:130.
Perdono della vittima o dell'avente diritto: 5:45; 4:92; 2:178; 3:134; 42:40.
Pentimento e ritorno sul buon cammino (tab wa-aslah): 2:160; 3:89; 4:16; 5:34; 5:39; 4:146; 5:39; 6:48; 6:54; 7:35; 16:119; 24:5; 16:126.
Pentimento sulla soglia della morte non è accettato da Dio: 4:18.
Riconciliazione: 42:40.
Pagamento del prezzo del sangue (diyyah) per omicidio involontario: 4:92.
Pagamento di una compensazione in caso di perdono nell'applicazione della legge del taglione: 2:178.
Crocifissione
La crocifissione di Gesù è negata: 4:157.
Per delitto di harabah (insurrezione, brigantaggio): 5:33.
Punizione inflitta da Faraone: 7:124; 12:41; 20:71; 26:49.
Pena di morte
In applicazione della legge del taglione (qisas): 2:178; 5:32.
Per il delitto di harabah (insurrezione, brigantaggio): 5:33.
Sterminare (qata'a dabir): 6:45; 7:72; 8:7; 15:66.

Legge della rappresaglia
(vedi sopra, n. VIII.3).
Tagliare la mano e il piede
Per il delitto di harabah (insurrezione, brigantaggio): 5:33.
Sanzione inflitta da Faraone: 7:124; 20:71; 26:49.
Tagliare la mano per furto: 5:38.
Lapidazione
Sanzione di Sodome: 11:82-83; 15:74; 27:58; 51:33.
Sanzione da parte della tribù di Chuaib: 11:91.
Sanzione della gente della caverna: 18:20.
Sanzione da parte della tribù d'Abramo: 19:46.
Sanzione da parte della tribù di Noè: 26:116.
Sanzione degli abitanti della città: 36:18.
Sanzione della gente di Faraone: 44:20.
Flagellazione
Per adulterio: 24:2.
Per diffamazione d'adulterio: 24:4.
Privazione del diritto di testimoniare
Per testimoni di testamenti incorretti: 5:107-108.
Per il diffamatore d'adulterio: 24:4.
Liberazione di uno schiavo
Per omicidio involontario: 4:92.
Per inadempimento ad un giuramento: 5:89.
In caso d'assimilazione tra la moglie e il dorso della madre: 58:3.
Nutrire e vestire i poveri
Nutrire per inadempimento del digiuno: 2:184.
Nutrire per inadempimento di un giuramento: 5:89.
Nutrire per caccia in stato di sacralizzazione: 5:95.
Nutrire in caso d'assimilazione tra la moglie e il dorso della madre: 58:4.
Vestire dei poveri per inadempimento ad un giuramento: 5:89.
Dare un'elemosina per impedimento di radersi la testa durante il pellegrinaggio: 2:196.
Fare un sacrificio
Per impedimento a compiere il pellegrinaggio: 2:196.
Per avere cacciato in stato di sacralizzazione: 5:95.
Digiuno come sanzione
Per impedimento a radersi la testa durante il pellegrinaggio: 2:196.
In caso d'omicidio involontario: 4:92.
Per inadempimento di un giuramento: 5:89.
Per avere ucciso selvaggina in stato di sacralizzazione: 5:95.
In caso d'assimilazione tra la moglie e il dorso della madre: 58:3-4.
Altre sanzioni
Battere la donna per cattivo comportamento (nushuz): 4:34.
Relegare la donna per cattivo comportamento (nushuz): 4:34.
Confinare le lesbiche in casa fino alla morte: 4:15.
Non frequentare coloro che sbeffeggiano la religione: 4:140.
Esilio per delitto di harabah (insurrezione, brigantaggio): 5:33.
Trattenerer il malfattore come riscatto (storia di Giuseppe): 12:75.
Dio ha trasformato dei peccatori in scimmie ed in maiali: 2:65; 5:60; 7:166.

IX. Diritti fondamentali
1) Uguaglianza tra uomo e donna
Uguaglianza di principio

Uomo e donna creati dello stesso essere: 4:1; 6:98.

A ciascuno i propri meriti: 4:32.

Hanno lo stesso merito e la stessa punizione di fronte a Dio: 3:195; 4:124; 9:67-68; 9:71-72; 16:97; 33:35; 33:73; 40:40; 47:19; 48:5-6; 57:13; 57:18.

Disuguaglianza respinta in un'usanza alimentare pre-islamica: 6:139.

L'offesa dei due è uguale: 33:58.

Dio dà ragazzi e ragazze e rende sterile come vuole: 42:50.

Non vedere nella nascita delle ragazze un cattivo augurio: 16:58-59; 43:17-18.

Disuguaglianza nei diritti

L'uomo ha prevalenza: 2:228.

L'uomo ha autorità sulla donna a causa di favori che Dio gli ha accordato e perché spende per la donna: 4:34.

L'uomo riceve il doppio della donna in eredità: 4:11-12.

La testimonianza di un uomo vale quella di due donne: 2:282.

Il marito può sposare fino a quattro donne, ma la donna non può sposare che un uomo (vedi sopra, n. VI.2).

Il musulmano può sposare una non musulmana monoteista, ma una musulmana può sposare soltanto un musulmano (vedere più su nella rubrica VI.2).

La moglie obbedisce al marito: 4:34; 60:12.

Il marito ha il diritto di lasciare sola sua moglie nel letto e di batterla in caso di cattivo comportamento (nushuz): 4:34.

2) Lavoro e funzione pubblica della donna

Argomenti degli ambienti conservatori:

- Il posto della donna è la casa: 7:189; 33:33; 65:1.
- Il Corano mette in guardia Adamo contro la tentazione del demone contro lui e sua moglie: 20:117.
- È il marito che deve farsene carico finanziariamente: 4:34.
- La donna deve lavorare soltanto se l'uomo non arriva a occuparsene (storia di Mosè): 28:23-24.
- Il lavoro della donna deve essere realizzato nel rispetto delle norme musulmane vestimentarie e della separazione dei sessi: 12:33; 33:32-33; 33:59.
- La donna ha bisogno dell'autorizzazione del tutore che ha autorità su lei: 2:228; 4:34.
- L'uomo è responsabile della donna davanti Dio e alla società: 66:6.
- La donna non deve occupare una posizione d'autorità sull'uomo: 2:228; 4:34.
- La donna non deve invidiare l'uomo o fargli concorrenza nel suo settore: 4:32.
- La donna è incapace di conservare il segreto, anche in casa di Maometto: 66:3.

Argomenti degli ambienti progessisti:

- Il Corano riconosce l'uguaglianza di principio dell'uomo e della donna (vedi sopra).
- Le norme vestimentarie musulmane e della separazione dei sessi riguardano le mogli di Maometto: 12:33; 33:32-33; 33:59.
- I versetti 2:228 e 4:34 riguardano i rapporti tra uomo e donna nella famiglia e non in politica.
- Il Corano cita il caso di una donna che aveva un potere riconosciuto dai suoi 27:32-33.
- Il Corano dice che l'uomo e la donna ordinano il bene e proibiscono il male: 9:71.
- La donna presta giuramento di fedeltà a Maometto 60:12.

3) Libertà religiosa

La differenza nella religione non deve essere una ragione di litigio, Dio deciderà le divergenze: 2:139; 22:17; 22:67-69; 29:46; 42:15.

Nessuna costrizione nella religione: 2:256; 7:88; 10:99; 11:28; 18:20; 18:29; 50:45; 6:104; 10:41; 10:108; 27:92; 39:41; 73:19; 74:54-55; 76: 29.

La fede viene da Dio: 6:125.

Offesa alla libertà di culto: 2:114.

(vedi anche n. VIII.2)

4) Gente del libro (ahl al-kitab)

Lo Stato musulmano ammette sul suo territorio i seguaci delle comunità religiose aventi un libro sacro, chiamati Ahl al-kitab (Gente del libro: termine utilizzato 31 volte nel Corano: 2:105; 2:109; 3:64; 3:65; 3:69; 3:70; ecc..). Sono dhimmi: protetti dalla Comunità musulmana con diritti ridotti. Questo atteggiamento si spiega con il fatto che secondo il Corano tutti i profeti ed i messaggeri sono inviati da Dio, e i musulmani devono credervi senza distinzione: 2:4-5; 2:136; 2:177; 2:285; 3:84; 3:179; 4:136; 4:150-152; 4:171; 5:59; 29:46; 42:15; 57:19. Queste comunità sono le seguenti:

Ebrei

2:62; 5:69; 22:17.

Con i politeisti, sono i nemici più accaniti dei musulmani: 5:82.

Cristiani

2:62; 5:69; 22:17.

Sono i più pronti ad amare i musulmani: 5:82.

Fra loro ci sono sacerdoti e monaci che non sono orgogliosi: 5:82.

Sabei

2:62; 5:69; 22:17.

Magi

22:17.

Rapporti con i non musulmani

Buoni rapporti con queste comunità se non combattono: 60:8-9.

Pagare il tributo (jizyah): 9:29

Ciascuna di queste comunità conserva la propria legge ed i propri tribunali: 2:148; 5:42-50; 22:67.

I musulmani possono sposare donne della gente del libro, ma questi ultimi non possono sposare donne musulmane; norma dedotta di: 2:221; 4:141; 5:5 e 60:10.

I musulmani possono mangiare i loro alimenti: 5:5.

La gente del libro non può entrare nelle moschee 9:17 o nella Kaaba 9:28.

Discutere amabilmente con loro: 16:125; 29:46.

Evitare di prenderli per alleati: 3:28; 5:51; 9:8; 9:23.

Tutte queste comunità dovrebbero un giorno unirsi all'islam considerato come la sola religione accettata da Dio: 3:19; 3:83; 3:85; 29:49.

Versetti del Corano precipitano i fedeli di queste comunità nell'inferno dopo la morte se non si convertono: 3:85; 98:6.

Versetti coranici accusano gli ebrei ed i cristiani d'essere politeisti: 5:72-73 e 9:30-31.

Alcuni giuristi pensano che i versetti del Corano tolleranti nei loro confronti siano abrogati dal versetto della sciabola: 9:5.

5) Apostati (murtad)

Si tratta di chi abbandona l'islam. (vedi sopra n. VIII.2).

6) Politeisti (mushrikun)

Inizialmente avevano gli stessi diritti riconosciuti alle altre comunità: 22:17.

Ritiro del riconoscimento delle loro tre dee Al-Lat, Al-'Uzzah e Manat: 53:19-23, e versetti abrogati.
Inimicizia ed odio perenni al loro riguardo: 60:4.
Con gli ebrei, sono i nemici più accaniti dei musulmani: 5:82.
Il politeismo è il più gran peccato imperdonabile: 4:36; 4:48; 4:116; 5:72; 6:56; 6:151; 7:33; 17:22; 17:39; 18:110; 31:13; 40:66; 46:5; 51:51; 60:12.
Distruzione degli idoli come lo aveva fatta Abramo: 6:74; 21:52-71; 26:70-77; 37:85-98.
Denunzia del patto con i politeisti e dichiarazione di una guerra totale contro di loro: 9:1-13; 9:36.
– eccetto i neutrali, fino al termine del patto: 9:4.
Allontanarsi dai politeisti: 6:106; 15:94.
Divieto dei matrimoni tra musulmani e politeisti dedotto di: 2:221; 4:141; 5:5 e 60:10.
Divieto entrare nelle moschee: 9:17, o nella Kaaba: 9:28.
Divieto di pregare sui morti miscredenti, anche se si tratta dei genitori 9:84; 9:113.

7) Ipocriti (munafiq)

Gli ipocriti sono gente che pretende essere credente, senza esserlo realmente.
Il Corano dedica la sura 63 (composta di 11 versetti) a questa categoria.
Il termine si trova in 27 versetti: 3:167; 4:61; 4:88; 4:138; 4:140; 4:142; 4:145; 4:49; 9:64; 9:67-68; 9:73; 9:101; 29:11; 33:1; 33:12; 33:24; 33:48; 33:60; 33:73; 48:6; 57:13; 59:11; 63:1; 63:7-8; 66:9.
Il Corano utilizza questo termine insieme ai termini miscredenti (kuffar: 9:68; 9:73; 33:1; 33:48; 59:11; 66:9) e politeisti (mushrikun 33:73; 48:6).
Il Corano utilizza il termine ipocrisia (nifaq) nei versetti: 9:77; 9:97; 9:101.
Gli ipocriti inducono gli altri a non pagare e non pagano: 9:67; 9:99; 33:19; 63:7.
Rifiutano di partecipare al combattimento: 3:167; 33:12 e seg; 59:11 e seg.
Hanno creato una moschea rivale, nella quale è vietato ai musulmani pregare: 9:107-110.
La guerra contro gli ipocriti come contro i miscredenti: 9:73; 66:9.
Devono essere uccisi: 4:89; 33:61.
Devono essere espulsi: 33:60.
Possono pentirsi: 4:146; 9:74; 33:24.

8) Miscredenti (kafir)

Il Corano dedica la sura 109 (composta di 6 versetti) a questa categoria. Il termine kafir ricorre in 156 versetti del Corano e il verbo di cui deriva (kafara) in più di 300 versetti.
I miscredenti sono coloro che rifiutano di credere alla missione di Maometto. Pertanto, questo termine comprende la gente del libro, gli apostati, i politeisti e gli ipocriti. Di conseguenza, lo statuto dei miscredenti, almeno sulla terra, varia secondo la categoria in cui sono inclusi.

9) Schiavi

Ciò che la vostra mano possiede (ma malakat aymanukum):
– Trattarli con bontà: 4:36.
– Non trasformare lo schiavo in un uguale versandogli somme distribuite da Dio: 16:71; 30:28.

Liberazione di schiavo (tahrir raqabah):
– Per bontà e pietà: 2:177; 90:13; 9:60.
– Come espiazione per omicidio involontario: 4:92.
– Come espiazione per assimilazione tra la moglie e il dorso della madre: 58:3.
– Come espiazione per giuramento non rispettato: 5:89.
– Per iscritto (kitab): 24:33.

Le elemosine legali servono a liberare gli schiavi: 9:60.

10) Beduini (a’rab)

Il Corano parla in termini negativi di un gruppo di nomadi che rifiutavano di combattere con Maometto e che considera come i peggiori fra i miscredenti e gli ipocriti: 9:90; 9:97-99; 9:101; 9:120; 33:20; 48:11-12; 48:16; 49:14-17.

X. Diritti socioeconomici

1) Finanze dello Stato

Elemosina legale (zakat): nella maggior parte dei versetti il termine è accoppiato con la preghiera:

– Come pilastro dell’islam: 2:110; 2:177; 2:277; 4:77; 4:162; 5:55; 9:5; 9:11; 9:18; 9:71; 22:41; 22:78; 23:4; 24:37; 24:56; 27:3; 30:39; 31:4; 33:33; 41:7; 58:13; 73:20; 98:5.
– Prescritta agli ebrei: 2:43; 2:83; 5:12; 5:156; 7:156.
– Prescritta ai cristiani: 19:31.
– Prescritta da Ismaele: 19:55.
– Prescritta anche alle donne: 33:33.
– Prescritta da Isacco e Giacobbe: 21:72-73.

Elemosina legale (sadaqah): 2:196; 2:263; 4:114; 9:103; 58:12.

Imposta sui raccolti (hasad): 6:141.

Imposta sui beni: 9:103-104.

Bottino di guerra: 3:161; 8:1; 8:69; 48:15; 48:19-21.

Beneficiari della elemosina:

– (sadaqah): 9:60.
– (nafaqah): 2:215.
– Insoddisfatti delle loro parti: 9:58.

Beneficiari del bottino: 59:6-10; 8:41

– I ricchi non devono accaparrarsi il bottino: 59:7.

Dovere di rendere conto allo Stato dell’origine dei propri beni: 3:37

2) Dovere di solidarietà

Dovere generale di fare il bene

Fare opere buone (‘amilu al-salihat): Questo dovere è accoppiato a quello di credere: 2:25; 2:82; 2:277; 3:57; 4:57; 4: 122; 4:173; 5:9; 5:93; 7:42; 10:4; 10:9; 11:23; 13:29; 14:23; 18:30; 18:88; 18:107; 19:60; 19:96; 20:82; 22:14; 22:23; 22:50; 22:56; 24:55; 26:227; 28:69; 28:80; 29:7; 29:9; 29:58; 30:15; 30:45; 31:8; 32:19; 34:4; 34:37; 35:7; 38:23; 38:28; 40:58; 41:8; 42:22; 42:23; 42:26; 45:21; 45:30; 47:2; 47:12; 48:29; 64:9; 65:11; 84:25; 85:11; 95:6; 98:7; 103:3.

Gareggiare nelle opere buone: 2:148; 5:48.

Dovere d’aiutare altrui

Dio provvede ai bisogni alla sua creazione e dà a che vuole: 2:212; 3:37; 11:6; 17:30; 24:38; 28:82; 29:60; 29:62; 30:37; 34:24; 34:36; 34:39; 35:3; 42:12; 42:19.

Chi dà, dà ciò che Dio gli ha dato: 2:3; 2:254; 4:39; 8:3; 13:22; 14:31; 16:75; 22:35; 28:54; 32:16; 35:29; 36:47; 43:38; 57:7; 63:10.

Sii benefattore come Dio è stato con te: 28:77.

Dare è fare un prestito a Dio ben ricompensato nell’altra vita: 2:245; 5:12; 57:11; 57:18; 64:17; 73:20.

Chi dà si purifica: 92:18.

Chi dà non fa carità ma assegna all’altro ciò che gli è dovuto (haq): 17:26; 30:38.

La pietà non consiste nel pregare verso una direzione, ma nel credere e nel dare al bisognoso: 2:177.

Avarizia condannata:

– (bakhala: essere avaro): 3:180; 4:37; 9:76; 47:37; 47:38; 57:24; 92:8.
– (amara bil-bukhl: ordinare l’avarizia): 4:37; 57:24.

– (qatara): 17:100; 25:67.
– (shahha): 4:128; 33:19; 59:9; 64:16.
– (ghalla yadahu ila ‘unqih): 17:29.
– (qabada yadahu): 9:67.
– (mana’a): 70:21.
– (li-hub al-khayr shadid): 100:8.
– (yamna’ al-ma’un): 107:7.
Spreco condannato:
– (badhdhara): 17:26-27.
– (asrafa): 6:141; 25:67.
– (basata yadahu kul al-bast): 17:29.
– (ahlaka malan labada): 90:6.
Accumulare ricchezza anziché spendere nel bene: 3:14; 9:34-35; 70:18.
Né avaro né sprecone, ma il mezzo giusto: 25:67.
Dare in segreto e pubblicamente: 2:271; 2:274; 13:22; 14:31; 16:75; 35:29.
È meglio dare con discrezione: 2:271.
Non dare per farsi vedere: 2:264; 4:38.
Non dare per essere lodato: 4:38.
Non dare per ricevere di più: 74:6.
Non fare seguire all’elemosina (sadaqah) un male (adha): 2:262-264.
Dare l’eccedenza: 2:219.
Dare ciò che c’è di meglio: 2:267.
Dare di ciò che si gradisce: 3:92.
Dare nel benessere e nell’avversità: 3:134.
Dare prima di consultare Maometto: 58:12-13.
Quelli da sostenere
Parenti (dhu al-qurba) (vedi n.VI.6).
Poveri:
– (miskin): 2:83; 2:177; 2:184; 2:215; 4:8; 4:36; 5:89; 5:95; 8:41; 9:60; 17:26; 24:22; 30:38; 58:4; 59:7; 68:24; 74:44; 76:8; 90:16.
-- Incitare altri a nutrirli: 69:34; 89:18; 107:3.
– (faqir): 2:271; 2:273; 9:60; 22:28; 59:8.
Immigrati: 24:22; 33:6; 59:8-9.
Chi è fortemente indebitato (gharim): 9:60.
Quelli i cui cuori sono da conquistare (al-mu’allafah qulubuhum): 9:60.
Viaggiatore in emergenza (ibn al-sabil): 2:177; 2:215; 4:36; 8:41; 9:60; 17:26; 30:38; 59:7.
Mendicanti (sa’il): 2:177; 51:19; 70:25; 93:10.
– (qani’): 22:36.
Diseredati (mahrum): 51:19; 70:25.
Poveri (mi’tar): 22:36.
Vicini (jar): 4:36.
Orfani (yatim): 2:83; 2:177; 2:215; 4:8; 4:36; 8:41; 59:7; 76:8; 89:17; 90:15; 93:9; 107:2.
Nutrire il prigioniero: 76:8.
Non disprezzare il cieco: 80:1-4.
3) Beni in comune
L’acqua appartiene a Dio (dunque alla comunità): 56:68-70.
Ripartizione dell’acqua per l’abbeverata: 54:28.
Minerali: 8:1.
Il fuoco ed e quello che lo produce, legno o petrolio, appartengono a Dio (dunque alla comunità): 56:71-72.

4) Sepoltura

Lavare il morte: 8:11.

Coltre, dedotto da 75:29.

Mettere in una tomba: 5:31; 77:25-26; 80:21.

Non pregare su un miscredente morto: 9:84.

Non chiedere il perdono divino per i miscredenti: 9:80; 9:113-114; 63:6.

5) Ambiente

Non seminare la perversione sulla terra (fasad fil-ard): 2:11-12; 2:27; 2:30; 2:60; 2:205; 5:33; 5:64; 7:56; 7:74; 7:85; 7:127; 11:85; 11:116; 12:73; 13:25; 26:152; 26:183; 27:48; 28:77; 28:83; 29:36; 30:41; 38:28; 40:26; 47:22; 89:12-13.

Alterare la creazione di Dio: 4:119.

6) Trasmissione della scienza

La scienza è data da Dio: 2:31; 2:247; 12:22; 18:65; 21:74; 21:79-80; 27:15; 28:14; 55:4; 96:3-5.

I dotti sono superiori agli ignoranti: 6:50; 11:24; 13:16; 35:19; 40:58; 39:9; 58:11.

Procurare gratuitamente la conoscenza: 6:90; 10:72; 11:29; 11:51; 12:104; 25:57; 26:127; 34:47; 36:21; 38:86; 42:23.

Non accaparrare la conoscenza: 3:187; 81:24.

Non nascondere la scienza: 2:42; 2:146; 2:159-160; 2:174; 3:71; 3:187; 4:37; 7:169.

I dotti temono Dio: 35:28.

Non parlare di ciò che non si conosce: 3:66; 17:36; 22:3; 22:8; 24:15; 31:20.

Cercare la scienza: 3:137; 18:65-66; 22:46; 29:20.

Pregare per la crescita della scienza: 20:114.

Dovere d’istruirsi in materia di religione: 9:122; 16:43; 21:7.

7) Arti figurative

Sanam: 6:74; 7:138; 14:35; 21:57; 26:71.

Timthal: 21:52; 34:13.

Nasab: 5:3; 5:90; 70:43.

Naht: 37:95.

Alihah (divinità): 6:74; 7:138; 17:42; 18:15; 19:81; 21:21; 21:22; 21:24; 21:43; 21:99; 25:3; 25:43; 36:23; 36:74; 37:86; 38:5; 43:45; 46:28.

Nomi di divinità: Al-Lat (53:19), Al-’Uzzah (53:19), Manat (53:20), Wadd, Suwa’a, Yagut, Ya’uq e Nasr (71:23).

Noè ostile agli idoli: 71:23-27.

Abramo ostile agli idoli: 6:74; 14:35-36; 21:52-69; 26:69-77.

Mosè ostile agli idoli: 7:138-139.

Divieto di qualsiasi statua o immagine, figurativa o no, sulla base del versetto 27:60: creare come fa Dio.

L’immagine (surah) è condannata sulla base di versetti che indicano Dio come quello che dà la forma: 3:6; 59:24; 82:6-8.

I ginn fanno statue a Salomone: 34:13.

Gesù fabbrica figurine d’uccelli su cui soffia la vita: 3:49; 5:110.

Le statue possono essere un mezzo da osservare la storia, come annuncia il Corano: 30:9.

Divieto di rappresentare Dio o fare sentire la sua voce: nulla gli somiglia: 42:11.

Divieto di rappresentare i profeti che devono restare come modelli: 12:111.

8) Sport

I fratelli di Giuseppe fanno la corsa: 12:16-17.

Lo sport come mezzo per preparare la guerra, dunque obbligatorio ai sensi del versetto 8:60.

Lo sport deve rispettare le norme coraniche vestimentarie ed di separazione dei sessi (vedi n. VIII.6).
Lo sport deve rispettare il divieto della nudità: 7:26-27.
Lo sport non deve causare un danno a chi lo pratica: 2:195 o ad altri: 4:29.
La caccia: 5:1-2; 5:4 e 5:94-96, e la pesca: 35:12 servono a nutrire e non per divertirsi.
La scommessa sullo sport è vietata: 2:219; 5:90-91.

XI. Diritto processuale

1) Giudizio

Giudicare con equità: 4:58; 5:42; 38:26; 42:15; 5:42; 7:29; 11:119; 16:90.
L'odio non deve impedire la giustizia: 5:2; 5:8.
La parentela o la ricchezza non devono impedire la giustizia: 4:135; 6:152.
Giudicare tra i non musulmani: 5:42.
Non corrompere i giudici: 2:188.
Verificare l'informazione: 49:6; 49:12; 17:36.

2) Requisiti del giudice

Essere musulmano: 4:141.
Essere uomo: 4:34.
Non essere perverso (fasiq): 49:6.

3) Testimonianza (shahadah)

Non testimoniare il falso (zur): 22:30; 25:72.
Giuramento del testimone: 5:107-108.
Testimoniare con giustizia senza favoritismo: 4:135; 5:8; 5:106; 6:152; 70:33.
Il peccato di nascondere una testimonianza: 2:140; 2:283.
Testimonianza indiretta (storia di Giuseppe): 12:26-28.
Testimonianza per debito: 2:282.
Testimonianza in caso di consegna di beni ai minorenni: 4:6.
Testimonianza per divorzio: 65:2.
Testimonianza che riguarda delitti sessuali: 4:15; 24:4; 24:6; 24:13.
Testimonianza di maldicenza in materia religiosa (storia d'Abramo): 21:61-62.
Testimonianza che riguarda il sacrificio compensativo: 5:95.
Testimonianza per testamento: 5:106.
Testimonianza di non musulmani: 5:106.
La parentela non è un impedimento per la testimonianza: 4:135; 5:106.
Il testimone non deve subire danno: 2:282.
Ricusazione dei testimoni: 5:107.
Non accettare la testimonianza di chi diffama: 24:4.
Testimonianza di due donne equivale quella di un uomo: 2:282.

4) Giuramento e confessione

Giuramento del testimone: 5:107-108.
Non giurare in nome di Dio: 2:224.
Non violare il giuramento: 16:91-92; 16:94.
Giuramento di privarsi della propria moglie: 2:226-227.
Giuramento in caso d'accusa d'adulterio senza testimoni: 24:6-9.
Confessione (iqrar): 2:84.

5) Scritto

Dichiarazione scritta con testimoni: 2:282.
Notaio (scriba): 2:282.

6) Arbitrato e conciliazione

Arbitrato in caso di conflitto tra i coniugi: 4:35.
Conciliazione: 2:182; 2:224; 4:114; 4:128-129; 8:1; 42:40; 49:9-10.

7) Polizia del mercato (hisbah)

Si basa sui versetti che esigono d'ordinare il bene e di proibire il male (vedi n. VIII.1), in particolare 3:104.

XII. Relazioni internazionali e diritto bellico

1) Dio è il padrone delle relazioni internazionali

Dio dà il potere alle nazioni e le sostituisce a cause dei loro peccati e del loro rifiuto della legge divina: 6:6; 7:100; 7:129; 7:137; 7:155; 7:173; 11:117; 18:59; 25:36; 26:172-174; 28:58; 29:31-40; 47:10; 69:5-10; 91:14.

Ogni comunità ha il suo termine al quale non può sfuggire: 7:34; 10:49; 15:5; 17:58; 23:43.

Dio dà la terra ai credenti: 7:128; 14:14; 21:105; 24:55; 33:27.

Se la comunità musulmana abbandona Dio e rifiuta a combattere, Dio le ritira il potere e lo dà ad altri: 9:39; 11:57; 47:38; 70:40-41.

Dio dà il potere agli oppressi: 7:137; 8:26; 28:5.

Se Dio vuole infliggere il male ad una nazione, nessuno può opporsi: 13:11.

2) Guerra voluta da Dio

La guerra è un dovere prescritto da Dio: 2:216; 2:246; 4:77.

Dio si serve dalla guerra a neutralizzare gli uni con gli altri e per impedire la perversione: 2:251; 22:40.

Dio alterna le vittorie tra le nazioni per provare chi sono i credenti: 3:140.

Combattimento dei credenti per Dio e combattimento dei miscredenti per il diavolo: 4:74.

3) Guerra difensiva

Combattere coloro che combattono e non aggredire: 2:190.

Reciprocità nel combattimento: 2:194.

Guerra degli oppressi contro gli aggressori: 22:39-40; 60:9.

Comportarsi con equità con quelli che non combattono e non opprimono: 60:8.

4) Guerra offensiva

Guerra preventiva contro la perversione (fitnah) giudicata peggiore del combattimento: 2:191; 2:193; 2:217; 4:91; 8:39; 8:73; 9:47.

Guerra per l'espansione e la vittoria totale dell'islam: 8:39.

Portare aiuto a musulmani nel campo nemico che non beneficia di trattato: 8:72.

5) Cessazione della guerra (Jihad) e conclusione della pace (silm)

Non chiamare alla pace in caso di forza: 47:37.

Incitamento ad entrare nella pace: 2:208.

Cessare la guerra:

– Se il nemico diventa musulmano: 9:5; 9:11; 48:16.
– Se cessa la guerra e vuole la pace: 2:192-193; 8:38-39; 8:61.
– Se si unisce a un gruppo che beneficia di un patto: 4:90.
– Se assume un atteggiamento neutrale e chiede la pace: 4:90-91; 9:4.
– Se accetta di sottomettersi e di pagare il tributo (jizyah), quando si tratta di gente del libro (ahl kitab): 9:29.

Non combattere vicino alla moschea sacra eccetto quando attaccato: 2:191; 28:57; 29:67.

Non combattere nei quattro mesi sacri: 2:217; 5:2; 5:97; 9:2; 9:5; 9:36-37; 5:97.

– eccetto quando si è attaccati: 2:194; 2:217.

Non rifiutare la pace ai convertiti per beneficiare del bottino: 4:94.

Eccellenza dei combattenti sui non combattenti: 3:142; 4:95; 9:20; 49:15; 61:11.

I combattenti suicidi lodati: 2:207.

Destino dei martiri:

– Sono vivi: 2:154; 3:157; 3:169-171.
– Ricompensa e perdono da Dio: 3:195; 22:58-59; 47:4.
– Le Huri: 44:54; 52:20; 55:72; 56:22.

6) Diserzione e rifiuto del combattimento
Non girare le spalle al nemico: 8:15-16.
Non fuggire il combattimento: 33:13.
Numero dei combattenti a partire del quale non bisogna fuggire: 8:65-66.
La fuga del combattimento non salva dal destino della morte: 3:145; 3:154; 3:168; 33:16-17.
Coloro che rifiutano di combattere senza ragione valida: 9:43; 9:45; 9:49; 9:83; 9:86; 9:90-98; 48:11-16.
Gli indecisi (mudhabdhabun) nella guerra: 4:141-143.
7) Dispensati dalla guerra
Cieco: 4:95; 48:17.
Claudicante: 4:95; 48:17.
Malato: 4:95; 4:102; 48:17; 9:91.
Debole: 9:91.
Chi non può spendere: 9:91.
Chi è senza cavalcatura: 9:92.
Chi insegna la religione: 9:122.
In caso di pioggia: 4:102.
8) Svolgimento del combattimento
Utilizzare tutti i mezzi: 8:60.
Combattere con il denaro e personalmente: 4:95; 8:72; 9:21; 9:41; 9:81; 9:88; 49:15; 61:11.
Lottare contro i miscredenti e gli ipocriti ed essere duro con loro: 9:73; 66:9.
Lottare vigorosamente contro gli infedeli: 25:52.
Essere coraggioso e non indebolirsi: 4:104.
Non attaccare il nemico se dei credenti nel loro campo rischiano di soffrirne: 48:25.
Prima d'attaccare garantirsi dell'identità dell'altro campo: 4:94.
Combattere tutti i miscredenti come questi ultimi combattono tutti i musulmani: 9:36.
Rinforzo d'angeli nella guerra: 3:124-125; 8:9; 8:12; 9:25; 9:40; 33:9-10.
Punizione durante il combattimento: 8:12; 8:50.
Espulsione delle case: 2:84-85; 2:191; 2:217; 2:286; 3:195; 7:82; 7:88; 7:110; 14:13; 17:103; 22:40; 26:35; 26:167; 27:37; 27:56; 47:13; 59:2; 59:8; 60:1; 60:9.
Distruzione di luoghi di culto: 2:114; 17:7; 22:40.
Abbreviare la preghiera durante la guerra: 4:101-103.
Non rimproverarsi la morte del nemico; è Dio che lo uccide: 8:17.
Palme tagliate o lasciate ritte con il permesso di Dio: 59:5.
Dio dà la vittoria a chi vuole: 3:13; 3:126; 3:160; 8:10; 30:5.
9) Alleanza
Alleanza con i credenti: 5:55-56; 9:71.
I miscredenti sono alleati gli uni degli altri: 8:73; 45:19.
Alleanza vietata con:
– I credenti che non emigrano: 8:72.
– I politeisti: 3:118; 4:89; 4:139; 4:144; 8:72; 9:7; 58:22; 60:1; 60:13.
-- A meno a di volere proteggersi di loro: 3:28.
– Gli ebrei ed i cristiani: 5:51.
– I genitori miscredenti: 9:23; 58:22.
– Gli ipocriti: 4:88-89; 4:139; 4:144.
– Coloro che si burlano delle parole di Dio: 5:57-58.
– Coloro che combattono l'islam e cacciano i musulmani delle loro case: 60:9.
Rottura del patto concluso con i politeisti: 8:58; 9:1; 9:7-12.
Rompere il patto in caso di tradimento: 8:56-58; 9:12-13.

Rispettare il patto fino al termine con i politeisti che non mancano alla loro parola e non aiutano gli altri ad attaccare i musulmani: 9:4.

10) Prigionieri e riscatto (asir; fidya)

Prendere prigionieri: 33:26.

Uccidere il nemico prima della vittoria, non fare prigionieri e non accettare riscatto: 8:67-68.

Incatenare i prigionieri dopo la vittoria: 47:4.

Liberazione gratuita (man) o contro riscatto (fida’) dopo la fine della guerra: 47:4.

Essere cortese con i prigionieri: 8:70.

Offrire il cibo al prigioniero: 76:8.

L’elemosina legale serve a liberare i prigionieri: 9:60.

Divieto di prendere dei credenti come prigionieri per chiederne il riscatto: 2:85.

11) Immunità

Non combattere vicino alla moschea sacra eccetto quando si è attaccati: 2:191; 28:57; 29:67.

Non combattere nei quattro mesi sacri: 2:217; 5:2; 5:97; 9:2; 9:5 (versetto della sciabola); 9:36-37; 5:97.

– eccetto quando si è attaccati: 2:194; 2:217.

Trattare con equità i miscredenti non belligeranti: 60:8.

Salvacondotto (aman) per i politeisti che vogliono ascoltare la parola di Dio: 9:6.

12) Bottino di guerra (anfal, ghana’im, fay’)

Il bottino è lecito: 8:69.

Non rifiutare la pace ai convertiti per beneficiare dei bottini: 4:94.

Non tradire la fiducia (ghalla) nella ripartizione del bottino: 3:161.

Il bottino appartiene a Allah e al Profeta: 8:1.

Ripartizione del bottino fra varie categorie; 8:41; 59:6-10.

Quelli che rifiutano di partecipare alla guerra non hanno diritto al bottino: 48:15-21.

13) Migrazione verso la terra dell’islam

Migrare: 4:100; 9:100; 9:117; 16:41; 24:22; 29:26; 33:50; 59:8.

Emigrare e combattere: 2:218; 3:195; 8:72; 8:74-75; 9:20; 16:110; 22:58.

Non allearsi con i credenti che non emigrano: 4:89; 8:72.

Sostenere gli emigranti sulla via di Dio: 24:22; 59:8-9.

Gli emigrati non hanno diritto alla successione: 8:75; 33:6.

Emigrare dalla terra di miscredenza per sfuggire alla persecuzione: 4:97.

Sono esclusi del dovere di migrare gli uomini, le donne e i bambini incapaci: 4:98-99.

Asilo per le mogli musulmane dei miscredenti: 60:10.

Moglie di un musulmano che fugge pressi i miscredenti: 60:11.

Coloro che portarono aiuto agli emigrati (ansar):

- Sono alleati agli emigrati: 8:72.
- Gli emigrati e coloro che li accolgono sono graditi da Dio: 9:100.
- Gli emigrati e coloro che li accolgono sono perdonati da Dio: 9:117.
- Gli emigrati e coloro che li accolgono hanno diritto al bottino di guerra: 59:8-9.

Bibliografia

Cominciamo con i libri di base sui fondamenti del diritto, seguiti dagli altri libri citati nel nostro volume. Questi libri generalmente non sono citati nelle note. Indichiamo per quanto possibile la data di decesso degli autori, secondo l'era cristiana, perché il lettore possa situarli nel tempo.

Per la trascrizione, cfr. le Osservazioni generali all'inizio del libro. Contrariamente a ‘ayn (‘) iniziale, nell'ordine alfabetico viene preso in considerazione l'articolo determinativo (Al-).

I. Libri contemporanei di base sui fondamenti del diritto

Abu-Naji, ‘Abd-al-Salam Mahmud: Usul al-fiqh, Dar Awaya, Tripoli (Libia), 2002.

Abu-Zahrah, Muhammad (d. 1974): Tarikh al-madhahib al-islamiyyah, Dar al-fikr al-’arabi, il Cairo, s.d.

Abu-Zahrah, Muhammad (d. 1974): Usul al-fiqh al-islami, Dar al-fikr al-’arabi, il Cairo, s.d.

Al-Ashqar, ‘Umar Sulayman ‘Abd-Allah: Nadharat fi usul al-fiqh, Dar al-nafa’is, Amman, 1999.

Al-Birri, Zakariyya: Usul al-fiqh al-islami, Dar al-nahdah al-’arabiyyah, il Cairo, 1980.

Al-Buti, Muhammad Sa’id Ramadan: Usul al-fiqh, mabahith al-kitab wal-sunnah, Matba’at Tarabin, Damasco, 1979-80.

Al-Darini, Fathi: Usul al-tashri’ al-islami wa-manahij al-ijtihad bil-ra’y, Matba’at dar al-kitab, Damasco, 1976-77.

Al-Dawalibi, Muhammad Ma’ruf: Al-madkhal ila ‘ulum usul al-fiqh, Dar Al-Shawwah, Riyad, 6ª edizione, 1995.

Al-Hakim, Muhammad Taqi-al-Din: Al-usul al-’ammah lil-fiqh al-muqaran, Al-majma’ al-’ilmi li-ahl al-bayt, Qum, 1997.

Al-Jalidi, Sa’id Muhammad: Al-madkhal li-dirasat al-fiqh al-islami, Al-sharikah al-’ammah lil-waraq wal-tiba’ah, s.l., 1998.

Al-Jidi, ‘Umar: Al-Tashri’ al-islami, usuluh wa-maqasiduh, Manshurat ‘Aqqadh, Casablanca, 1987.

Al-Khudari, Muhammad (d. 1927): Usul al-fiqh, Al-maktabah al-tijariyyah al-kubra, il Cairo, 6ª edizione, 1969.

Al-Qattan, Manna’: Tarikh al-tashri’ al-islami, Maktabat Wahbah, il Cairo, 4ª edizione, 1989.

Al-Sayyid, Al-Tayyib Khudari: Buhuth fil-ijtihad fima la nas fih, Dar al-tiba’ah al-muhammadiyyah, il Cairo, 1978-79.

Al-Tantawi, Mahmud Muhammad: Usul al-fiqh al-islami, Kulliyyat shurtat Dubai, Dubai, 1990.

Al-Wazir, Ahmad Muhammad ‘Ali: Al-mustafa fi usul al-fiqh, Dar al-fikr al-mu’asir, Beirut, 1996.

Al-Zalmi, Mustafa Ibrahim: Usul al-fiqh al-islami fi nasijih al-jadid, Kulliyyat Saddam lil-huquq, Bagdad, 1991.

Al-Zuhayli, Wahbah: Al-wasit fil-fiqh al-islami, Jami’at Dimashq, Damasco, 6ª edizione, 1996.

Al-Zuhayli, Wahbah: Usul al-fiqh al-islami, Dar al-fikr, Damasco, 1986.

Badran, Badran Abu-al-’Aynayn: Usul al-fiqh al-islami, Mu’assasat shabab al-jami’ah, Alessandria, 1979.

Hallaf, ‘Abd Al-Wahhab (d. 1956): Les fondements du droit musulman, trad. Claude Dabbak, Asma Godin et Mehrezia Labidi Maiza, Edizione Al-Qalam, Parigi, 1997.
Hasab-Allah, ‘Ali: Usul al-tashri’ al-islami, Dar al-ma’arif, il Cairo, 1985.
Hito, Muhammad Hasan: Al-wajiz fi usul al-tashri’ al-islami, Mu’assasat Al-Risalah, Beirut, 2[a] edizione, 1984.
Husayn, Ahmad Farraj; Al-Sariti, ‘Abd-al-Wadud Muhammad: Usul al-fiqh al-islam, Mu’assasat al-thaqafah al-jami’iyyah, Alessandria, 1990.
Ibrahim, Ibrahim ‘Abd-al-Rahman: ‘Ilm usul al-fiqh al-islami, Dar al-thaqafah, Amman, 1999.
‘Id, Khalid ‘Abd-Allah: Mabadi’ al-tashri’ al-islami, Sharikat al-hilal, Rabat, 1986.
Imam, Muhammad Kamal-al-Din: Nadhariyyat al-fiqh fil-islam, Al-mu’assasah al-jami’iyyah, Beirut, 1998.
Isma’il, ‘Abd-al-Hamid Abu-al-Makarim: Al-adillah al-mukhtalaf fiha wa-atharuha fil-fiqh al-islami, Dar al-muslim, il Cairo, 1983.
Khallaf, ‘Abd-al-Wahhab (d. 1956): ‘Ilm usul al-fiqh, Dar al-qalam, Kuwait, 17[a] edizione, 1988.
Khallaf, ‘Abd-al-Wahhab (d. 1956): Masadir al-tashri’ al-islami fima la nas fih, Dar al-qalam, Kuwait, 5[a] edizione, 1982.
Madkur, Muhammad Salam: Manahij al-ijtihad fil-islam, Matbu’at jami’at al-Kuwayt, Kuwait, réimpression, 1977.
Madkur, Muhammad Salam: Usul al-fiqh al-islami, Dar al-nahdah al-’arabiyyah, il Cairo, 1976.
Mahjubi, Muhammad: Madkhal li-dirasat al-fiqh al-islami, Dar al-salam, Rabat, 2[a] edizione, 1999.
Matlub, ‘Abd-al-Majid Mahmud: Usul al-fiqh al-islami, Dar al-nahdah al-’arabiyyah, il Cairo, 2[a] edizione, 1992.
Mu’awwad, ‘Ali Muhammad; Al-Mawjud, ‘Adil Ahmad ‘Abd: Tarikh al-tashri’ al-islami, dirasah fil-tashri’ wa-tatawwurih wa-rijalih, Dar al-kutub al-’ilmiyyah, Beirut, 2000.
Musa, Muhammad Yusuf: Al-madkhal li-dirasat al-fiqh al-islami, Dar al-fikr, il Cairo, 1961.
Musa, Musa ‘Abd-al-’Aziz: Usul al-fiqh al-islami, Jami’at San’a’, Sanaa, 1986.
Qasim, Yusuf: Mabadi’ al-fiqh al-islami, Dar al-nahdah al-’arabiyyah, il Cairo, 1983.
Riyad, Muhammad: Al-shari’ah al-islamiyyah kamal fil-din wa-tamam lil-ni’mah, Matba’at al-najah, Casablanca, 2000.
Sarraj, Muhammad: Usul al-fiqh al-islami, Mansha’at al-ma’arif, Alessandria, 1998.
Sayf, Muhammad Sinan: Usul al-fiqh al-islami, Maktabat al-jil al-jadid, Sanaa, 1997.
Sha’ban, Zaki-al-Din: Usul al-fiqh al-islami, Manshurat jami’at Qaryunis, Benghazi, 4[a] edizione, 1979.
Shalabi, Muhammad Mustafa: Usul al-fiqh al-islami, Al-Dar al-jami’iyyah, Beirut, 4[a] edizione, 1983.
Zaydan, ‘Abd-al-Karim: Al-madkhal li-dirasat al-shari’ah al-islamiyyah, Dar ‘Umar Ibn-al-Khattab, Alessandria, 1969.
Zaydan, ‘Abd-al-Karim: Al-wajiz fi usul al-fiqh, Maktabat al-Quds, Mu’assasat Al-Risalah, Bagdad, Beirut, 6[a] edizione, 1985.

II. Altri libri

‘Abd-al-’Aziz, Zaynab: Tarjamat al-Qur’an ila ayn? Wajhan li-Jacques Berque, Al-Nahar, il Cairo, 3[a] edizione, 2001.
‘Abd-al-Bir, Muhammad Zaki: Taqnin usul al-fiqh, Maktabat dar al-turath, il Cairo, 1989.
‘Abd-al-Karim, Fathi: Al-dawlah wal-siyadah fil-fiqh al-islami, Maktabat Wahbah, il Cairo, 1977.

‘Abd-al-Nadhir, Muhsin: Mas’alat al-imamah wal-wad’ fil-hadith ‘ind al-firaq al-islamiyyah, Al-dar al-’arabiyyah lil-kitab, Tripoli e Tunis, 1983.
‘Abd-al-Qadir Al-Jaza’iri, Muhammad (d. 1883): Tuhfat al-za’irin fi tarikh al-Jaza’ir wal-Amir ‘Abd-al-Qadir, Dar al-yaqdhah al-’arabiyyah, Beirut, 1964.
‘Abd-al-Rahim, Muhammad Kamil: Al-tartib al-mawdu’i li-ayat al-Qur’an al-karim, ‘Alam al-kutub, il Cairo, 1977.
‘Abd-al-Rahman, Jalal-al-Din: Al-masalih al-mursalah wa-makanatuha fil-tashri’, Dar al-kitab al-jami’i, il Cairo, 1983.
‘Abduh, Muhammad (d. 1905): Tafsir al-manar, Dar al-ma’rifah, Beirut, 1980.
Abou Yousof Ya’koub (d. 798): Le Livre de l’impôt foncier (kitab al-kharadj), trad. et annoté par E. Fagnan, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Parigi, 1921.
Abu-Da’ud (d. 888): Sunan Abu-Da’ud, CD Al-’alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
Abu-Isma’il, Salah: Al-shahadah, Dar al-i’tisam, il Cairo, 2ª edizione, 1984.
Abu-’iz-al-Din, Najla: Al-duruz fil-tarikh, Dar al-’ilm lil-malayin, Beirut, 1985.
Abu-Jayb, Sa’di: Mawsu’at al-ijma’ fil-fiqh al-islami, Dar al-fikr, Damasco, 2ª edizione, 1984.
Abu-Khzam, Anwar Fu’ad: Islam al-muwahhidin: al-madhhab al-durzi fi waqi’ih al-islami wal-falsafi wal-tashri’i, Dar al-yamamah, Beirut, 1995.
Abu-Sa’d, Muhammad Shita: Al-ijma’ ‘ind a’immat al-sunnah al-arba’ah, Dar al-nahdah al-’arabiyyah, il Cairo, 1993.
Abu-Shahbah, Muhammad: Al-madkhal li-dirasat al-Qur’an al-karim, Dar al-jil, Beirut, nouvelle edizione, 1992.
Abu-Shahbah, Muhammad: Difa’ ‘an al-sunnah wa-rad shubah al-mustashriqin wal-kuttab al-mu’asirin, Majma’ al-buhuth al-islamiyyah, Al-Azhar, il Cairo, 1985.
Abu-Turabi, Jamil: Man hum al-muwahhidun al-duruz, Dar ‘Ala-al-Din, Damasco, 1998.
Abu-Zahrah, Muhammad (d. 1974): Al-’ilaqat al-duwaliyyah fil-islam, Dar al-fikr al-’arabi, il Cairo, s.d.
Abu-Zahrah, Muhammad (d. 1974): Al-imam Al-Sadiq, hayatuh wa-’asruh, ara’uh wa-fiqhuh, Dar al-fikr al-’arabi, il Cairo, s.d.
Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855): Musnad Ahmad, CD Al-’alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
Ahmad, Hamad Ahmad: Nahwa qanun muwahhad lil-jiyush al-islamiyyah, Maktabat al-Malik Faysal al-islamiyyah, s.l., 1988.
Al-Abyari, Ibrahim: Al-mawsu’ah al-qur’aniyyah, Mu’assasat sijil al-’arab, s.l., 1984.
Al-Ahadith al-qudsiyyah, Al-Majlis al-a’la lil-shu’un al-islamiyyah, il Cairo, 6ª edizione, 1986.
Al-Ahdal, Hasan Muhammad Maqbuli: Mustalah al-hadith wa-rijaluh, Maktabat al-jil al-jadid, Sanaa, 1989.
Al-’Amili, Muhammad (d. 1692): Wasa’il al-shi’ah ila tahsil masa’il al-shari’ah, Al-maktabah al-islamiyyah, Téhéran, 1982.
Al-’Amri, Nadya Sharif: Al-naskh fi dirasat al-usuliyyin, Mu’assasat Al-Risalah, Beirut, 1985.
Al-Ansari, Murtada (d. 1864): Al-taqiyyah, Dar al-Hadi, Beirut, 1992.
Al-’Aris, ‘Abd-Allah Mustafa: Al-adillah al-mutam’inah ‘ala thubut al-naskh fil-kitab wal-Sunnah, Maktabat al-hayat, Beirut, 1980.
Al-’Ashmawi, Muhammad Sa’id: Al-islam al-siyasi, Sina lil-nashr, il Cairo, 1987.
Al-’Ashmawi, Muhammad Sa’id: Al-riba wal-fa’idah fil-islam, Sina lil-nashr, il Cairo, 1988.
Al-’Ashmawi, Muhammad Sa’id: Al-shari’ah al-islamiyyah wal-qanun al-masri, dirasah muqaranah, Maktabat Madbuli, il Cairo, 1986.

Al-’Ashmawi, Muhammad Sa’id: Usul al-shari’ah, Sina lil-nashr, il Cairo, 3[a] edizione, 1992.
Al-Ashmawy, Muhammad Saïd: L’islamisme contre l’islam, trad. Richard Jacquemond en collaboration de Iman Farag et Raphael Costi, Ediziones la découverte, Parigi e Ediziones al-fikr, il Cairo, 1989.
Al-’Ayli, ‘Abd-al-Hakim Hasan: Al-hurriyyat al-’ammah, Dar al-fikr al-’arabi, il Cairo, 1974.
Al-Bahnasawi, Salim: Al-islam la al-’ilmaniyyah, munadharah ma’ Fu’ad Zakariyya, Dar al-da’wah, Kuwait, 1992.
Al-Bahnasawi, Salim: Al-Sunnah al-muftara ‘alayha, Dar al-buhuth al-’ilmiyyah, Kuwait, 2[a] edizione, 1981.
Al-Bandari, Muhammad: Al-tashayyu’ bayn mafhum al-a’immah wal-mafhum al-farisi, Dar ‘Ammar, Amman, 3[a] edizione, 1999.
Al-Bukhari (d. 870): Sahih Al-Bukhari, CD Al-’alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
Al-Bundaq, Muhammad Salih: Al-mustashriqun wa-tarjamat al-Qur’an al-karim, Dar al-afaq al-jadidah, Beirut, 2[a] edizione, 1983.
Al-Buti, Muhammad Sa’id: Dawabit al-maslahah fil-shari’ah al-islamiyyah, Mu’assasat Al-Risalah, Beirut, 4[a] edizione, 1982.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Circoncision masculine, circoncision féminine, débat religieux, médical, social et juridique, L’Harmattan, Parigi, 2001.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Droit familial des pays arabes, statut personnel et fondamentalisme musulman, in: Praxis juridique et religion, 5.1.1988, p. 3-42.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Étude sur le droit pénal musulman, polycopié, Institut suisse de droit comparé, Losanna, 1985.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Le secret entre droit et religion: La dissimulation (taqiyyah) chez les schiites et les druzes, in: Les secrets et le droit, Schulthess, Zurich, 2004, p. 27-60.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: L’enseignement religieux en Égypte: Statut juridique et pratique, in: Praxis juridique et religion, 6.1.1989, p. 10-41.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Les interdits alimentaires chez les juifs, les chrétiens et les musulmans, in: http://groups.yahoo.com/group/sami/.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Les musulmans en Occident entre droits et devoirs, L’Harmattan, Parigi, 2001.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Les musulmans face aux droits de l’homme: religion, droit et politique, étude et documents, Winkler, Bochum, 1994.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Liberté religieuse et apostasie dans l’islam, in Praxis juridique et religion, 3.1.1986, p. 43-76.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: L’impact de la religion sur l’ordre juridique, cas de l’Égypte, non-musulmans en pays d’islam, Ediziones universitaires, Fribourg, 1979.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: L’institution du mufti et de sa fatwa/décision en islam, in: Praxis juridique et religion, 7.2.1990, p. 125-148.
Al-Dhahabi, Muhammad Husayn: Al-Tafsir wal-mufassirun, Maktabat Wahbah, il Cairo, 1985.
Al-Dib, Muhammad ‘Abd-al-Rahim: Al-hiyal fil-qanun al-madani, dirasah muqaranah bil-fiqh al-islami, Dar al-jami’ah al-jadidah, Alessandria, 1997.
Al-Fadli, ‘Abd-al-Hadi: Al-madhhab al-imami, in: Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah, tarikh wa-tawthiq, Al-Ghadir, Beirut, 1998, p. 7-191.
Al-Farfur, Muhammad ‘Abd-al-Latif Salih: Nadhariyyat al-istihsan fil-tashri’ al-islami wa-silatuha bil-masalih al-mursalah, Dar Dimashq, Damasco, 1987.
Al-fatawa al-hindiyyah (1664-1672), Dar ihya’ al-turath al-’arabi, Beirut, 3[a] edizione, 1980.

Al-fatawa al-islamiyyah min dar al-ifta’ al-masriyyah, Wazarat al-awqaf, il Cairo.
Al-Ghazali, Abu-Hamid (d. 1111): Fada’ih al-batiniyyah, Al-Dar al-qawmiyyah, il Cairo, 1964.
Al-Ghazali, Abu-Hamid (d. 1111): Ihya’ ‘ulum al-din, Dar al-ma’rifah, Beirut, 1976.
Al-Haddad, Yusuf Durrah (d. 1979): Durus qur’aniyyah, vol. 2: Al-Qur’an wal-Kitab, tome 2: Atwar al-da’awah al-qur’aniyyah, Al-maktabah al-bulusiyyah, Beirut, 2[a] edizione, 1986.
Al-Haddad, Yusuf Durrah (d. 1979): Durus qur’aniyyah: Bay’at al-Qur’an al-kitabiyyah, Al-maktabah al-bulusiyyah, Beirut, 2[a] edizione, 1982.
Al-Haddad, Yusuf Durrah (d. 1979): Durus qur’aniyyah: Mu’jizat al-Qur’an, in: http://www.muhammadanism.org/haddad/quran/p000.htm.
Al-Hafni, ‘Abd-al-Mun’im: Mawsu’at al-Qur’an al-’adhim, Madbuli, il Cairo, 2004.
Al-Hamawi, Usamah: Al-madhhab al-hanbali, in: Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah, tarikh wa-tawthiq, Al-Ghadir, Beirut, 1998, p. 563-619.
Al-Hariri, Abu-Musa: ‘Alam al-mu’jizat, bahth fi tarikh al-Qur’an, Diyar ‘Aql, 1986.
Al-Haythami: Kashf al-astar ‘an zawa’id musnad Al-Bazzar ‘ala al-kutub al-sittah, Mu’assasat Al-Risalah, Beirut, 2[a] edizione, 1404 h.
Al-Huwaydi, Fihmi: Iran min al-dakhil, Markaz al-Ahram, il Cairo, 1991.
‘Ali, ‘Abd-al-Jalil Muhammad: Mabda’ al-mashru’iyyah fil-nidham al-islami wal-andhimah al-qanuniyyah al-mu’asirah, ‘Alam al-kutub, il Cairo, 1984.
Al-’Imadi, Hamid Ibn-’Ali: Salah al-’alam bi-ifta’ al-’alim, Amman, Dar ‘Ammar, 1988.
Al-Jabri, ‘Abd-al-Mit’al Muhammad: Al-nasikh wal-mansukh bayn al-thabat wal-nafi, Maktabat Wahbah, il Cairo, 2[a] edizione, 1987.
Al-Jahidh (d. 868): Kitab al-taj fi akhlaq al-muluk, Al-sharikah al-lubnaniyyah lil-kitab, Beirut, 1970.
Al-Jamili, ‘Abd-Allah: Badhl al-majhud fi ithbat mushabahat al-rafidah lil-yahud, Maktabat al-ghuraba al-athariyyah, Medina, 1414 h.
Al-Jassas (d. 981): Ahkam al-Qur’an, Dar al-kitab al-’arabi, Beirut, réimpression de l’edizione de 1325 h.
Al-Jassas (d. 981): Al-ijma’, dirasah fi fikratih min khilal tahqiq bab al-ijma’, tahqiq wa-dirasah Zuhayr Shafiq Kabbi, Dar al-muntakhab al-’arabi, Beirut, 1993.
Al-Jassas (d. 981): Kitab al-hiyal wal-maharij, édité avec introduction et traduction en al-lemand par Joseph Schacht sous le titre: Das Kitab al-hiial ual-maharig des Abu Bakr Ahmad ibn ‘Umar ibn Muhair as-Saibani al-Hassaf, Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, Hannover, 1923.
Al-Jaza’iri, Abu-Bakr Jabir: I’lam al-anam bi-hukm al-hijrah fil-islam, Rasa’il Al-Jaza’iri, Maktabat Linah, Damanhur, 3[a] edizione, 1995, p. 711-729.
Al-Jaza’iri, Muhammad ‘Abd-al-Karim: Muqaddimah fi ‘ulum al-Qur’an wa-’ulum al-tafsir, Jam’iyyat al-da’wah al-islamiyyah, Tripoli (Libia), 2002.
Al-Jaza’iri, Muhammad Ibn ‘Abd-al-Karim: Tabdil al-jinsiyyah riddah wa-khiyanah, s.e., s.l., 2[a] edizione, 1993.
Al-Jaza’iri, Muhammad Sakhal: Al-madhhab al-maliki, in: Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah, tarikh wa-tawthiq, Al-Ghadir, Beirut, 1998, p. 369-486.
Al-Jazari, Ibn-al-Razzaz (d. 1205): Kitab fi ma’rifat al-hiyal al-handasiyyah, traduit en anglais par Donald R. Hill: The book of knowledge of ingenious mechanical devices, Dordrecht, D. Reidel, 1974.
Al-Jurjani (d. 1413): Al-ta’rifat, Dar al-kitab al-masri, il Cairo et Dar al-kitab al-lubnani, Beirut, 1990.
Al-Khaldi, Mahmud: Naqd al-nidham al-dimuqrati, Dar al-Jalil et Maktabat al-Muhtasib, Beirut et Amman, 1984.

Al-Khatib, Ahmad Ibn-’Ali Ibn-Thabit: Kitab al-faqih wal-mutafaqqih, Dar al-kutub al-’ilmiyyah, Beirut, 2ª edizione, 1980.
Al-Khatib, Muhammad Ahmad: Al-harakat al-batiniyyah fil-’alam al-islami: ‘aqa’iduha wa-hukm al-islam fiha, Maktabat al-Aqsa, Amman, 1984.
Al-Khatib, Muhammad Ahmad: ‘Aqidat al-duruz: ‘ard wa-naqd, Dar ‘alam al-kutub, Riyad, 3ª edizione, 1989.
Al-Khatib, Muhammad ‘Ajjaj: Al-wajiz fi ‘ulum al-hadith wa-nususih, Al-matba’at al-jadidah, Damasco, 1978-79.
Al-Khayyat, ‘Abd-al-’Aziz: Nadhariyyat al-’urf, Maktabat al-Aqsa, Amman, 1977.
Al-Khudari, Muhammad (d. 1927): Tarikh al-tashri’ al-islami, Al-matba’ah al-tijariyyah al-kubra, il Cairo, 8ª edizione, 1967.
Al-Khomeini (d. 1989): Al-hukumah al-islamiyyah, Dar al-tali’ah, Beirut, 1979.
Al-Khomeini (d. 1989): Al-makasib al-muharramah, Matba’at Mahr, Qum, 1381 h.
Al-Khomeini (d. 1989): Kashf al-asrar, trad. Muhammad Al-Bandari, Dar ‘Ammar, Amman, 3ª edizione, 1988.
Al-Kurdi, Ahmad Al-Hijji: Al-madkhal al-fiqhi: al-qawa’id al-kulliyyah wal-mu’ayyidat al-shar’iyyah, Jami’at Dimashq, 7ª edizione, 1994-1995.
Al-Lankarani, Muhammad Jawwad: Risalah fil-taqiyyah, in: http://www.lankarani.org/Arabic/najlehi/taqiyeh/taqiye.html.
Al-Luwayhiq, Jamil Habib: Al-tashabbuh al-munha ‘anh fil-fiqh al-islami, Dar al-Andalus, Jeddah, 1999.
Al-Mahdawi, Mustafa Kamal: Al-Bayan bil-Qur’an, Al-dar al-jamahiriyyah, Misratah e Dar al-afaq al-jadidah, Casablanca, 1990.
Al-Mahmasani, Subhi: Arkan huquq al-insan, baht muqaran fil-shari’ah al-islamiyyah wal-qawanin al-hadithah, Dar al-’ilm lil-malayin, Beirut, 1979.
Al-Masri, Nash’at: Al-ahadith al-qudsiyyah, Al-mukhtar al-islami, il Cairo, 1985.
Al-Masri, Sana’: Khalf al-hijab: mawqif al-jama’ah al-islamiyyah min qadiyyat al-mar’ah, Sina lil-nashr, il Cairo, 1989.
Al-Masri, Zakariyya ‘Abd-al-Razzaq: Ma’rifat ‘ilm al-khilaf al-fiqhi qantarah ila tahqiq al-wifaq al-islami, Mu’assasat Al-Risalah, Beirut, 1990.
Al-Mawdudi, Abu-al-A’la (d. 1997): Al-islam fi muwajahat al-tahaddiyat al-mu’asirah, Dar al-qalam, Kuwait, 2ª edizione, 1978.
Al-mawsu’ah al-qur’aniyyah al-mutakhassisah, Wazarat al-awqaf, il Cairo, 2003.
Al-Mazid, Salih Muhammad Al-Fahd: Tahqiq al-sun’ah fi bayan ahkam al-qur’ah, Matba’at al-madani, il Cairo, 1992.
Al-Muntadhiri, Husayn ‘Ali: Dirasat fi wilayat faqih, Al-markaz al-’alami lil-dirasat al-islamiyyah, Qum, 1988.
Al-Mutlaq, ‘Abd-Allah Ibn-Muhammad: Kitabat al-Qur’an al-karim bi-khat bryille lil-makfufin, in: Majallat al-buhuth al-islamiyyah, no 66, 2002, p. 337-362.
Al-Nadawi, ‘Ali Ahmad: Al-qawa’id al-fiqhiyyah, Dar al-qalam, Damasco, 1986.
Al-Nadim, Nashrat Markaz al-Nadim lil-’ilaj wal-ta’hil al-nafsi, il Cairo, 1997.
Al-nadwah al-duwaliyyah hawl tarjamat ma’ani al-Qur’an al-karim, Jam’iyyat al-da’wah al-islamiyyah, Tripoli (Libia), 2002.
Al-Nasa’i (d. 915): Sunan Al-Nasa’i, CD Al-’alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
Al-Nawawi (1277): Adab al-fatwa wal-mufti wal-mustafti, Damasco, Dar al-fikr, 1988.
Al-Nimr, ‘Abd-al-Mun’im: Al-shi’ah, al-mahdi, al-duruz: tarikh wa-watha’iq, Maktabat al-turath al-islami, il Cairo, 4ª edizione, 1988.
Al-Nimr, ‘Abd-al-Mun’im: ‘Ilm al-tafsir, Dar al-kitab al-masri, Dar al-kutub al-islamiyyah e Dar al-kitab al-lubnani, il Cairo e Beirut, 1985.
Al-Cadi Al-Nu’man (d. 974): Da’a’im al-islam, Dar al-adwa’, Beirut, 1991.

Al-Cadi Al-Nu'man (d. 974): Ikhtilaf usul al-fiqh, Dar al-Andalus, Beirut, 1983.
Al-Qalqili, 'Abd-Allah: Al-fatawa al-urduniyyah, qism al-ta'amul ma' al-'aduw wa-ahkam al-Jihad, Al-maktab al-islami, Beirut, 1967.
Al-qanun al-madani, Majmu'at al-a'mal al-tahdiriyyah, Wazarat al-'adl, Dar al-kitab al-'arabi, il Cairo, 1950.
Al-Qaradawi, Yusuf: Al-fatwa bayn al-indibat wal-tasayyub, Dar al-sahwah, il Cairo, 1988.
Al-Qaradawi, Yusuf: Al-islam wal-'ilmaniyyah wajhan li-wajh, Mu'assasat Al-Risalah, Beirut, 3[a] edizione, 1992.
Al-Qaradawi, Yusuf: Awlawiyyat al-harakah al-islamiyyah fil-marhalah al-qadimah, Mu'assasat Al-Risalah, Beirut, 13[a] edizione, 1992.
Al-Qaradawi, Yusuf: Fi fiqh al-awlawiyyat, dirasah jadidah fi daw' al-Qur'an wal-Sunnah, Maktabat Wahbah, il Cairo, 2[a] edizione, 1996.
Al-Qaradawi, Yusuf: Hajatuna ila fiqh al-awlawiyyat sur son site: http://www.qaradawi.net/.
Al-Qaradawi, Yusuf: Min huda al-islam, fatawa mu'asirah, Dar al-qalam, Kuwait, 3[a] edizione, 1987.
Al-Qari, Ahmad Ibn 'Abd-Allah (d. 1940): Majallat al-ahkam al-shar'iyyah,dirasat wa-tahqiq 'Abd-al-Wahhab Abu-Sulayman e Muhammad Ibrahim Ahmad 'Ali, Tuhama, Riyad, 1981.
Al-Qasimi, Jamal-al-Din: Al-fatwa fil-islam, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut, 1986.
Al-Qazwini, Abu-Hatim: Kitab al-hiyal fil-fiqh, édité avec introduction et traduction en allemand par Joseph Schacht sous le titre: Das kitab al-hiial fil-fiqh (Buch der Rechtskniffe) des Abu Hatim Mahmud al-Hasan Al-Qazuini, Hannover, Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, 1924.
Al-Qurtubi (1272): Al-jami' li-ahkam al-Qur'an, Al-hay'ah al-masriyyah al-'ammah lil-kitab, il Cairo, 1987.
Al-Razi (d. 1209): Al-tafsir al-kabir, Dar ihya' al-turath al-'arabi, Beirut, 3[a] edizione, s.d.
Al-Sa'di, Jamil Ibn-Khamis: Qamus al-shari'ah, Wazrat al-turath al-qawmi wal-thaqafah, Oman, 1984.
Al-Saffar, Ibtisam Marhun: Mu'jam al-dirasat al-qur'aniyyah, Matabi' Jami'at Al-Muwsil, Mousol, 1984.
Al-Salih, Subhi: Mabahith fi 'ulum al-Qur'an, Dar al-'ilm lil-malayin, Beirut, 17[a] edizione, 1988.
Al-Salusi, 'Ali Ahmad: 'Aqidat al-imamah fil-fiqh al-gia'fari wa-usuluh, Al-mu'assasah al-'arabiyyah, il Cairo, 2[a] edizione, 1982.
Al-Salusi, 'Ali Ahmad: Athar al-imamah 'ind al-shi'ah al-ithna 'ashar, Dar al-i'tisam, il Cairo, 1987.
Al-Samirra'i, Yunis Al-Sheikh Ibrahim: Al-ahadith al-qudsiyyah, Maktabat al-sharq al-jadid, Bagdad, 2[a] edizione, 1988.
Al-Samman, Nabil: Hamazat shaytaniyyah wa-Salman Rushdie, Dar 'Ammar, Amman, 1989.
Al-Sanhuri, 'Abd-al-Razzaq (d. 1971): Al-wasit fi sharh al-qanun al-madani, vol. I, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 3[a] edizione, 1981.
Al-Saqqa, Ahmad Hijazi: La naskh fil-Qur'an, Dar al-fikr al-'arabi, il Cairo, 1978.
Al-Sarakhsi (d. 1090): Kitab al-mabsut, Dar al-ma'rifah, Beirut, 1986.
Al-Sarakhsi (d. 1090): Sharh kitab al-siyar al-kabir li-Muhammad Ibn Al-Hasan Al-Shaybani, Ma'had al-makhtutat bi-jami'at al-duwal al-'arabiyyah, il Cairo, 1971.
Al-Sarhan, Muhyi Hilal: Al-qawa'id al-fiqhiyyah wa-dawruha fi ithra' al-tashri'at al-hadithah, Matba'at arkan, Bagdad, 1986-87.

Al-Shafi'i (d. 820): Al-Risalah, éditée par Ahmad Muhammad Shakir, Dar al-turath, il Cairo, 2[a] edizione, 1979.
Al-Shafi'i (d. 820): Kitab al-um, Dar al-fikr, Beirut, 1980.
Al-Sha'rawi, Muhammad Mitwalli (d. 1998): Qadaya islamiyyah, Dar al-shuruq, Beirut e il Cairo, 1977.
Al-Shawkani, Muhammad (d. 1834): Fath al-qadir al-jami' bayn fannay al-riwayah wal-dirayah min 'ilm al-tafsir, Dar al-ma'rifah, Beirut, 1979.
Al-Shaybani, Ahmad Ibn-'Amru (d. 900): Kitab al-hiyal wal-makharij, édité par Joseph Schacht, Georg Olms, Hildesheim, 1968 (reprint de sa thèse publiée en 1923).
Al-Shinnawi, Sa'd Muhammad: Mada al-hajah lil-akhdh bi-nadhariyyat al-masalih al-mursalah fil-fiqh al-islami, s.e., s.l., 2[a] edizione, 1981.
Al-Shuwayki, Muhammad: Al-ijma' al-mu'tabar, Matba'at al-amal, Gerusalemme, 1990.
Al-siyasah wal-hilah 'ind al-'arab: raqa'iq al-hilal fi daqa'iq al-hiyal, s.a., édité par René R. Khawam, Dar Al-Saqi, Londra, 1988.
Al-Subhani, Gia'far: Mafahim al-Qur'an, vol. 4, Dar al-adwa', Beirut, 2[a] edizione, 1986.
Al-Suyuti (d. 1505): Al-itqan fi 'ulum al-Qur'an, Al-maktabah al-thaqafiyyah, Beirut, 1973.
Al-Suyuti (d. 1505): Asbab al-nuzul, en marge de Qur'an Karim, Dar al-Rashid, Damasco e Mu'assasat al-iman, Beirut, 1984.
Al-Tabari (d. 923): Tafsir, Dar al-fikr, Beirut, 1978.
Al-Tabari (d. 923): Tarikh Al-Tabari, 'Iz-al-Din, Beirut, 3[a] edizione, 1992.
Al-Tammimi, As'ad: Zawal Isra'il hatmiyyah qur'aniyyah, Al-Mukhtar al-islami, il Cairo, s.d.
Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, Markaz Al-Risalah, Silsilat al-kutub al-'aqa'idiyyah, markaz al-abhath al-'aqa'idiyyah, in: www.aqaed.com/shialib/books/02/taqya.
Al-Tirmidhi (d. 892): Jami' Al-Tirmidhi, CD Al-'alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
Al-Tubrusi (d. 1153): Tafsir jawami' al-jami', Intisharat Danishkah, Téhéran, 1989.
Al-Tufi (d. 1316): Risalah fi ri'ayat al-maslahah, Al-Dar al-masriyyah al-lubnaniyyah, il Cairo, 1993.
Al-Wa'i, Tawfiq Yusuf: Al-bid'ah wal-masalih al-mursalah, Dar al-turath, Kuwait, 1984.
Al-Wansharisi (d. 1508): Al-mi'yar al-mu'rib wal-jami' al-mujrib 'an fatawa ahl Afriqya wal-Andalus wal-Maghrib, Wazarat al-awqaf, Rabat, 1981.
Al-Wazani, Muhammad Al-Mahdi (d. 1923): Al-nawazil al-sughra al-musammat al-minah al-samiyah fil-nawazil al-fiqhiyyah, Wazarat al-awqaf, Rabat, 1992.
'Alyah, Samir: Al-qada' wal-'urf fil-islam, Al-mu'assasah al-jami'iyyah, Beirut, 1986.
Al-Yubi, Muhammad Sa'd: Maqasid al-shari'ah al-islamiyyah wa-'ilaqatuha bil-adillah al-shar'iyyah, Dar al-hijrah, Riyad, 1998.
Al-Zarqa', Ahmad Muhammad: Sharh al-qawa'id al-fiqhiyyah, Dar al-qalam, Damasco, 2[a] edizione, 1989.
Al-Zarqa', Mustafa Ahmad: Al-istislah wal-masalih al-mursalah fil-shari'ah al-islamiyyah wa-usul fiqhiha, Dar al-qalam, Damasco, 1988.
Al-Zarqa', Mustafa Ahmad: Mashru' qanun al-ahwal al-shakhsiyyah al-muwahhad lil-iqlimayn al-masri wal-suri, Dar al-qalam, Damasco e Al-Dar al-shamiyyah, Beirut, 1996.
Al-Zarqani, Muhammad 'Abd-al-'Azim: Manahil al-'urfan fi 'ulum al-Qur'an, Dar al-kitab al-masri, il Cairo e Dar al-kitab al-lubnani, Beirut, s.d..
Al-Zuhayli, Wahbah: Al-madhhab al-shafi'i, in: Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah, tarikh wa-tawthiq, Al-Ghadir, Beirut, 1998, p. 487-562.
Al-Zuhayli, Wahbah: Athar al-harb fil-fiqh al-islami, Dar al-fikr, Damasco, 1983.
An-Na'im, Abdullah Ahmed: Toward an islamic reformation, civil liberties, human rights, and international law, Syracuse university press, Syracuse N. Y. 1990.

Asbindari, ‘Abd-al-Rahman ‘Umar Muhammad: Kitabat al-Qur’an al-karim fil-’ahd al-makki, ISESCO, Rabat, 2002.
‘Atawi, Fathiyyah Mustafa: Al-taqiyyah fil-fikr al-islami al-shi’i, Al-Dar al-islamiyyah, Beirut, 1993.
‘Atiyyah, Salih Muhammad Salih: Rasm al-mushaf, ihsa’ wa-dirasah, Jam’iyyat al-da’wah al-islamiyyah, Tripoli (Libia), 2002.
Azzi, Joseph: Entre la raison et le Prophète: essai sur la religion des druzes, Jacques Bertoin, Parigi, 1992.
Badawi, ‘Abd-al-Rahman: Min tarikh al-ilhad fil-islam, Dar Sina lil-nashr, il Cairo, 2ª edizione, 1993.
Badran, Mohammed: Korrekturen am Koran, CODE das andere deutsche Nachrischtenmagazin, no 10, octobre 1991, p. 40-41.
Bagby, Ihsan Abdul-Wajid: Utility in classical islamic law: the concept of maslahah in usul al-fiqh, University Microfilm international, Michigan, 1986.
Baz, Salim Rustum; Sharh al-Majallat, Dar ihya’ al-turath al-’arabi, Beirut, 3ª edizione, s.d.
Bernard, Marie: L’accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l’islam d’après Abu l-Husayn Al-Basri, Vrin, Parigi, 1970.
Bernard-Maugiron, Nathalie: Le politique à l’épreuve du judiciaire: la justice constitutionnelle égyptienne, Bruylant, Bruxelles, 2003.
Bible de Jérusalem, Ediziones du Cerf, Parigi, 1984.
Bibbia di Gerusalemme, sito: http://web.tiscali.it/santostefano/edicola/download.htm.
Bint-al-Shati’: Qira’ah fi watha’iq al-baha’iyyah, Markaz al-Ahram, il Cairo, 1986.
Blachère, Régis: Introduction au Coran, Maisonneuve e Larose, Parigi, 1977.
Blanc, François-Paul: Le droit musulman, Dalloz, Parigi, 1995.
Bleuchot, Hervé: Droit musulman, tome I, Histoire, Presse universitaires d’Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2000.
Bleuchot, Hervé: Droit musulman, tome II, Fondements, culte, droit public et mixte, Presse universitaires d’Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2002.
Bucaille, Maurice et Talbi, Mohamed: Réflexions sur le Coran, Ediziones Seghers, Parigi, 1989.
Bucaille, Maurice: La Bible, le Coran et la science: les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes, Seghers, Parigi, 14ª edizione, 1989.
Buhayri, Muhammad ‘Abd-al-Wahhab: Al-hiyal fil-shari’ah al-islamiyyah, Matba’at al-sa’adah, il Cairo, 1974.
Cardaillac, Louis: Morisques et chrétiens, un affrontement polémique 1492-1640, Librairie Klincksieck, Parigi, 1977.
Catéchisme des druzes: ta’lim al-din al-durzi, edizione bilingue publiée par Anwar Yassyn, traduite par Karl Leprestre, Parigi, 1985.
Charfi, Abdelmajid: Al-islam bayn Al-Risalah wal-tarikh, Dar al-Tali’ah, Beirut, 2001.
Charfi, Abdelmajid: Al-islam wal-hadathah, Al-dar al-tunisiyyah lil-nashr, Tunis, 1991.
Charfi, Abdelmajid: L’islam entre le message et l’histoire, trad. André Ferré, Albin Michel, Parigi, 2004.
Charfi, Mohamed: Al-islam wal-hurriyyah, al-iltibas al-tarikhi, Dar al-junub, Tunis, 2002.
Charfi, Mohamed: Islam et liberté, le malentendu historique, Albin Michel, Parigi, 1998.
Charles, Raymond: Le droit musulman, Que sais-je? PUF, Parigi, 1982.
Chehata, Chafik: Droit musulman, application au Proche-Orient, Dalloz, Parigi, 1970.
Chrétiens, musulmans et juifs dans l’Espagne médiévale: de la convergence à l’expulsion, Cerf, Parigi, 1994.
Code civil turc, edizione Rizzo, Galata, Constantinople, 1928.

Conseil européen des fatwa et de la recherche: Recueil de fatwa, avis juridiques concernant les musulmans d'Europe, série no 1, Tawhid, Lyon, 2002.
Constitution de la République islamique de l'Iran, s.e., s.l., 1980.
Coran, trad. par Si Hamza Boubakeur, Fayard, Parigi, 3[a] edizione, 1985.
Il Corano, traduzione interpretativa in italiano a cura di Hamza Piccardo, sito: http://www.Corano.it/menu_sx.html
Cornu, Gérard: Linguistique juridique, Montchrestien, Parigi, 1990.
Dalil al-muslim fi bilad al-ghurbah, Dar al-ta'aruf lil-matbu'at, Beirut, 1990.
Da'ud, Ahmad Muhammad 'Ali: 'Ulum al-Qur'an wal-hadith, Dar al-bashir, Amman, 1984.
De Sacy, Silvestre: Exposé de la religion des druzes, 1838, réimpression: Librairie Orient, Parigi e Hakkert, Amsterdam, 1964.
De Waël, Henri: Le droit musulman, nature et évolution, C.H.E.A.M., Parigi, 1989.
Despagne, Pierre: Israël, an 40: 1948-1988, Maison de la Bible, Ginevra e Parigi, 1988.
Despagne, Pierre: Le Moyen-Orient et les choses qui doivent arriver bientôt, chez l'auteur, Cosne-sur-Loire, 7[a] edizione, 1981.
Encyclopédie de l'islam, Brill, Leiden e Maisonneuve-Larose, Parigi, Nouvelle edizione, [1975-].
Évangile de Barnabé, recherches sur la composition et l'origine par Luigi Cirillo, texte et traduction par Luigi Cirillo et Michel Frémaux, Beauchesne, Parigi, 1977.
Fatawa al-lajnah al-da'imah lil-buhuth al-'ilmiyyah wal-ifta', Dar al-'asimah, Riyad, 1996.
Fawzi, Mahmud: Mafhum al-taqiyyah fil-islam, Mu'assasat al-wafa, Beirut, 1985.
Frayj, 'Ali 'Umar: Al-shi'ah fil-tasawwur al-islami, Dar 'Ammar, Amman, 1985.
Gaius (d. v. 180): Institutes, texte établi et traduit par Julien Reinach, 2[a] tirage, Les Belles Lettres, Parigi, 1965.
Gharizi, Wafiq: Mu'anat al-muwahhidin al-duruz fil-aradi al-muhtallah, Dar al-katib, Beirut, 1984.
Ghurab, Mahmud 'Abd-al-Hamid: Ahkam islamiyyah idanah lil-qawanin al-wad'iyyah, Dar al-i'tisam, il Cairo, 1986.
Gilliot, Claude: Le Coran: trois traductions récentes, in: Studia islamica, vol. LXXV, 1992, p. 159-177.
Hal lil-qanun al-rumi ta'thir 'ala al-fiqh al-islami? Majmu'at dirasat, Dar al-buhuth al-'ilmiyyah, Beirut, 1973.
Hallaq, Wael Bahjat: The gate of ijtihad: a study in islamic legal history, University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1989.
Hamad, Ghanim Qadduri: Rasm al-mushaf, dirasah lughawiyyah tarikhiyyah, Al-lajnah al-wataniyyah lil-ihtifal bi-matla' al-qarn al-khamis 'ashar al-hijri, s.l.,1982.
Hamdan, Nadhir: Al-muwatta'at lil-imam Malik, Dar al-qalam, Damasco e Al-Dar al-shamiyyah, Beirut, 1992.
Hamidullah, Muhammad (d. 2002): Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des khalifes orthodoxes, Maisonneuve, Parigi, 1935.
Hamidullah, Muhammad (d. 2002): Le Saint Coran, Mu'assasat Al-Risalah, Beirut, 12[a] edizione, 1986.
Hamidullah, Muhammad (d. 2002): Majmu'at al-watha'iq al-siyasiyyah lil-'ahd al-nabawi wal-khilafah al-rashidah, Dar al-nafa'is, Beirut, 5[a] edizione, 1985.
Hammud, Muhammad Jamil: Al-fawa'id al-bahiyyah fi sharh 'aqa'id al-imamiyyah, Mu'assasat al-A'lami lil-matbu'at, Beirut, 2[a] edizione, 2001.
Hamzah, Mahmud: Al-fara'id al-bahiyyah fil-qawa'id wal-fawa'id al-fiqhiyyah, Dar al-fikr, Damasco, 1986.

Hamzah, Muhammad: Dirasat al-ahkam wal-naskh fil-Qur'an al-karim, Dar Qaybah, Damasco, s.d.
Hasan, Dib 'Ali: Ad'iya' al-nubuwwah 'abr al-tarikh, Al-Hikmah, Damasco, 1996.
Hassan, Husayn Hamid: Fiqh al-maslahah wa-tatbiqatuh al-mu'asirah, Al-bank al-islami lil-tanmiyah, Jaddah, 1993.
Hassan, Hussein Hamid: Jurisprudence of Maslaha and its contemporary applications, Islamic development bank, Jeddah, 1994.
Haydar, 'Ali: Durar al-hukkam fi sharh Majallat al-ahkam, trad. du turc par Fihmi Al-Husayni, Maktabat al-nahdah, Beirut, s.d.
Hizb al-tahrir: Muqaddimat al-dustur aw al-asbab al-muwgibah lah, s.e., s.l., 1963.
Hunter, W. W.: The Indian Musalmans, are they bound in conscience to rebel against the Queen? Réimpression de l'edizione de 1871, Premier Book House, Lahore, 1974.
Husayn, Ahmad Faraj: Hijjiyyat al-masalih al-mursalah fi istinbat al-ahkam al-shar'iyyah, Mu'assasat al-thaqafah al-jami'iyyah, Alessandria, 1982.
Husayn, Taha (d. 1973): Fil-adab al-jahili, Dar al-ma'arif, il Cairo, 12[a] edizione, 1977.
Husayn, Taha (d. 1973): Fil-sh'ir al-jahili, Dar al-kutub al-masriyyah, il Cairo, 1926, réimpression in: Majallat Al-Qahirah, no 159, février 1996, p. 389-449.
Husni, Mahmud Najib: Sharh qanun al-'uqubat, al-qism al-'am, Matba'at jami'at al-Qahirah, il Cairo, 4[a] edizione, 1977.
Ibn-'Abidin, Muhammad Amin (d. 1836): Rad al-muhtar 'ala al-dur al-mukhtar, Dar ihya' al-turath al-'arabi, Beirut, 2[a] edizione, 1987.
Ibn-al-Mundhir: Al-ijma', Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut, 1985.
Ibn-al-Salah, 'Uthman Ibn 'Abd-al-Rahman (d. 1245): Adab al-mufti wal-mustafti, Maktabat al-'ulum wal-hikam e 'Alam al-kutub, s.l., 1986.
Ibn-Battah, 'Ubayd-Allah (d. 997): Ibtal al-hiyal, Mu'assasat Al-Risalah, Beirut, 1996.
Ibn-Hajar (d. 1449): Fath al-bari bi-sharh sahih al-imam Al-Bukhari, Idarat al-buhuth al-'ilmiyyah, Riyad, s.d.
Ibn-Hazm (d. 1064): Ma'rifat al-nasikh wal-mansukh, en marge de Tafsir al-Qur'an al-'adhim lil-imamayn Al-Jalalayn, Matba'at Al-Halabi, il Cairo, 1342 h.
Ibn-Ibrahim, Muhammad: Al-hiyal al-fiqhiyyah fil-mu'amalat al-maliyyah, Al-dar al-'arabiyyah lil-kitab, Tunis, 1983.
Ibn-Kathir, Isma'il (d. 1373): Tafsir al-Qur'an al-'adhim, Dar al-ma'rifah, Beirut, 1980.
Ibn-Khaldoun (d. 1406): Discours sur l'histoire universelle, trad. Monteil, Impr. catholique, Beirut, 1967.
Ibn-Khaldun (d. 1406): Muqaddimat Ibn-Khaldun, Matba'at Ibn-Shaqrun, il Cairo, s.d..
Ibn-Majah (d. 886): Sunan Ibn-Majah, CD Al-'alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
Ibn-Nujaym (d. 1563): Al-ashbah wal-nadha'ir, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut, 1980.
Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351): I'lam al-muwaqqi'in 'an Rab al-'alamin, Maktabat Ibn-Taymiyyah, il Cairo, vol. 4, 1989.
Ibn-Qudamah (d. 1223): Al-mughni, Dar al-kitab al-'arabi, Beirut, 1983.
Ibn-Rochd (Averroè, d. 1198): Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie, trad. Léon Gauthier, Vrin, Parigi, 1983.
Ibn-Rushd (Averroè, d. 1198): Bidayat al-mujtahid wa-nihayat al-muqtasid, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut, 1996.
Ibn-Rushd (Averroè, d. 1198): Bidayat al-mujtahid, trad. inglese di Nyazee e Rauf, Center for Muslim contribution to civilisation, Garnet Publishing, Reading (UK), 1994.
Ibn-Rushd (d. 1126): Kitab al-muqaddimat al-mumahhidat, Dar Sadir, Beirut, s.d..
Ibn-Salamah, Hibat-Allah (d. 1019): Al-nasikh wal-mansukh, Mustafa Al-Halabi, il Cairo, 2[a] edizione, 1967.
Ibn-Sirin, Hamid: Masadir al-'aqidah al-durziyyah, Dar li-ajl al-ma'rifah, Diyar 'aql, 1986.

Ibn-Taymiyyah (d. 1328): Iqamat al-dalil ‘ala ibtal al-tahlil, Maktabat Linah, Damanhur, 2[a] edizione, 1996.
Ibn-Taymiyyah (d. 1328): Majmu’ fatawa shaykh al-islam Ahmad Ibn-Taymiyyah, réimpression, Dar al-’arabiyyah, Beirut, 1978.
Ibn-Taymiyyah (d. 1328): Minhaj al-sunnah, texte in: http://arabic.islamicweb.com/Books/taimiya.asp?book=365.
Ibn-Warraq: Pourquoi je ne suis pas musulman, L’âge d’homme, Losanna, 1999.
Iqtirah bi-mashru’ qanun bi-isdar qanun al-’uqubat, Lajnat taqnin ahkam al-shari’ah al-islamiyyah, annexe 19, dossier de la 70[e] séance de Majlis al-sha’b du 1 juillet 1982.
Isma’il, Sha’ban Muhammad Isma’il: Al-istihsan bayn al-nadhariyyah wal-tatbiq, Dar al-thaqafah, Doha, 1988.
Isma’il, Sha’ban Muhammad: Nadhariyyat al-naskh fil-shara’i’ al-samawiyyah, Dar al-salam, il Cairo, 1988.
Jalhum, Ibrahim e Hammad, ‘Abd-al-Salam: Mu’jizat al-Rasul, Al-Dar al-masriyyah al-lubaniyyah, il Cairo, 4[a] edizione, 2001.
Kabbashi, Al-Mukashifi Taha: Tatbiq al-shari’ah al-islamiyyah fil-Sudan bayn al-haqiqah wal-itharah, Al-Zahra’ lil-i’lam, il Cairo, 1986.
Khadduri, Majid: War and peace in the Law of islam, The Johns Hopkins Press, Baltimore e Londra, 1979.
Khalaf-Allah, Muhammad Ahmad (d. 1997): Al-Qur’an wal-dawlah, Maktabat al-anglo-al-masriyyah, il Cairo, 1973.
Khalaf-Allah, Muhammad Ahmad (d. 1997): Al-Qur’an wa-mushkilat hayatina al-mu’asirah, Al-mu’assasah al-’arabiyyah lil-dirasat wal-nashr, Beirut, 1982.
Khalaf-Allah, Muhammad Ahmad (d. 1997): Dirasat fil-nudhum wal-tashri’at al-islamiyyah, Maktabat al-anglo-al-masriyyah, il Cairo, 1977.
Khalifa, Rashad (d. 1990): Quran, hadith and islam, Islamic productions, Tucson, 1982.
Khalifah, Rashad (d. 1990): Mu’jizat al-Qur’an al-karim, Dar al-’ilm lil-malayin, Beirut, 1983.
Khomeini (d. 1989): A clarification of questions, trad. Borujerdi, Westview press, Boulder e Londra, 1984.
Kitabat al-mushaf bil-latiniyyah, in: Majallat al-buhuth al-islamiyyah, vol.10, 1404 h., p. 11-59.
Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam, Duncker e Humblot, Berlin, 2002.
La Beaume, Jules: Tabwib ay al-Qur’an al-karim min an-nahiyah al-mawdu’iyyah, Matabi’ dar al-sha’b, Il Cairo, 2[a] edizione, s.d. (Il s’agit d’une edizione commentée par Ahmad Ibrahim Muhanna de l’ouvrage de Jules La Beaume: Le Koran analysé d’après la traduction de M. Kazimirski, Parigi, Maisonneuve, 1878, traduit en arabe par Muhammad Fu’ad ‘Abd-al-Baqi, sous le titre: Tafsil ayat al-Qur’an al-karim, edizione ‘Isa Al-Babi Al-Halabi, il Cairo, 1924).
Le Coran, l’Appel, trad. André Chouraqui, Laffont, Parigi, 1990.
Le Coran, trad. Jacques Berque, Sindbad, Parigi, 1990.
Le Coran, trad. Régis Blachère, Maisonneuve, Parigi, 2 vol., 1949-1950.
Le Coran, trad. Régis Blachère, PUF, Parigi, 9[a] edizione, 1992.
Le Coran, trad. Zeinab Abdelaziz, Association mondiale de l’appel islamique, Tripoli (Libia), 2002.
Le livre des ruses: la stratégie politique des Arabes, traduction par René R. Khawam, Phébus, Parigi, 1976
Le Saint Coran, trad. Muhammad Hamidullah avec la collaboration de M. Léturmy, Mu’assasat Al-Risalah, Beirut, 12[a] edizione révisée et complétée, 1986.

Levrat, Jacques: Une expérience de dialogue, les centres d'étude chrétiens en monde musulman, Christlich-Islamisches Schrifttum, Altenberg, 1987.
Lewis, Bernard: La situation des populations musulmanes dans un régime non-musulman, réflexions juridiques et historiques, in: Lewis Bernard et Schnapper, Dominique: Musulmans en Europe, Poitiers, Actes Sud, 1992, p. 11-34.
Luxenberg, Christoph: Die Syro-Aramäische Lesart des Koran, ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Das Arabishe Buch, Berlin, 2000.
Ma'ani al-Qur'an al-karim, tafsir lughawi muwjaz, Jam'iyyat al-da'wah al-islamiyyah al-'alamiyyyah, Tripoli (Libia), 2001.
Mahmoud, Mustafa: Dialogue avec un ami athée, trad. par Marc Chartier, Dar al-maaref, il Cairo, 2[a] edizione, 1982.
Mahmud, Mustafa: Al-Qur'an, muhawalah li-fihm 'asri, Dar al-ma'arif, il Cairo, 5[a] edizione, 1987.
Mahmud, Zaki Najib (d. 1993): Al-ma'qul wal-la ma'qul, Dar al-shuruq, Beirut e il Cairo, 1976.
Mahmud, Zaki Najib (d. 1993): Tajdid al-fikr al-'arabi, Dar al-shuruq, Beirut e il Cairo, 1974.
Mahmud, Zaki Najib (d. 1993): Thaqafatuna fi muwajahat al-'asr, Dar al-shuruq, Beirut e il Cairo, 1976.
Mahmud, Zaki Najib: Hatha al-'asr wa-thaqafatuh, Dar al-shuruq, Beirut e il Cairo, 1980.
Mahmud, Zaki Najib: Qiyam min al-turath, Dar al-shuruq, Beirut e il Cairo, 2[a] edizione, 1989.
Mahmud, Zaki Najib: Ru'yah islamiyyah, Dar al-shuruq, Beirut e il Cairo, 1987.
Maïmonide, Moïse (d. 1204): Le livre de la connaissance, trad. V. Nikiprowetzky e A. Zaoui, Quadrige e PUF, Parigi, 1961.
Makarim, Sami Nasib: Adwa' 'ala masalik al-tawhid, Dar Sadir, Beirut, 1966.
Mal-Allah, Muhammad: Al-Shi'ah wa-tahrif al-Qur'an, Al-Maktabah al-islamiyyah, Amman, nouvelle edizione, 1985.
Malgo, Wim: Jérusalem aboutissement de tous les chemins, Edizione Mitternachtsruf, Pfäffikon, s.d.
Malgo, Wim: Que Dit la Bible sur la fin du monde, Edizione Mitternachtsruf, Pfäffikon,1983.
Malik (d. 795): Muwatta' Malik, CD Al-'alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
Mallat, Chibli: From Islamic to Middle Eastern law, A restatement of the field, in: American Journal of Comparative Law, Parte I: vol. 51, 2003, p. 699-750, e Parte II: vol. 52, 2004, p. 209-286.
Mansour, Camille: L'autorité dans la pensée musulmane, le concept d'ijma' (consensus) et la problématique de l'autorité, Vrin, Parigi, 1975.
Marayati, Muhammad (et al.): 'Ilm al-ta'miyah wa istikhraj al-mu'amma 'ind al-'arab, Majma' al-lughah al-'arabiyyah, Damasco, 1987.
Masud, Muhammad Khalid: The obligation to migrate: the doctine of hijra in islamic law, in: Dale F. Eickelman et James Piscatori (éd.): Muslim travellers: pilgrimage, migration, and the religious imagination, Routledge, Londra, 1990, p. 29-49.
Mawerdi (d. 1058): Les statuts gouvernementaux, Le Sycomore, Parigi, 1982.
Mawlawi, Faysal: Al-usus al-shar'iyyah lil-'ilaqat bayn al-muslimin wa-ghayr al-muslimin, Dar al-irshad al-islamiyyah, Beirut, 1988.
Mawsu'at 'ulum al-hadith al-sharif, Wazarat al-awqaf, il Cairo, 2003.
Milliot, Louis e Blanc, François-Paul: Introduction à l'étude du droit musulman, Sirey, Parigi, 2[a] edizione, 1987.
Moro, Muhammad: 'Ilmaniyyun wa-khawanah, Al-Rawdah, il Cairo, 1996.

Muhakamat Taha Husayn, Al-mu'assasah al-'arabiyyah lil-dirasat wal-nashr, Beirut, 1972.
Muhammad, 'Abd-al-Qadir: Al-ijma' fil-fikr al-siyasi al-islami wal-mu'asir, Kulliyyat al-huquq d'Ain Shams, il Cairo, 1979.
Muhammad, Mustafa Muhammad: Al-fihras al-mawdu'i li-ayat al-Qur'an al-karim, Dar 'Ammar, Amman e Dar al-jil, Beirut, 4[a] edizione, 1989.
Muhanna, Ahmad Ibrahim: Dirasah hawl tarjamat al-Qur'an al-karim, Matbu'at al-Sha'b, il Cairo, 1978.
Muslim (d. 874): Sahih Muslim, CD Al-'alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
'Odah, 'Abd-al-Qadir (d. 1954): Al-islam wa-awda'una al-qanuniyyah, Al-mukhtar al-islami, il Cairo, 5[a] edizione, 1977.
Pellat, Charles: Ibn Al-Muqaffa' mort vers 140/757, Conseilleur du califfo, (Texte et traduction de Risala fi l-Sahaba), Maisonneuve e Larose, Parigi, 1976.
Qadri Pacha, Muhammad (d. 1888): Al-Ahkam al-shar'iyyah fil-ahwal al-shakhsiyyah 'ala madhhab al-imam Abi-Hanifah Al-Nu'man, Matba'at Hindiyyah, il Cairo, 4[a] edizione, 1900.
Qadri Pacha, Muhammad (d. 1888): Murshid al-hayran ila ma'rifat ahwal al-insan fil-mu'amalat al-shar'iyyah 'ala madhhab al-imam al-a'dham Abi-Hanifah Al-Nu'man, Al-matba'ah al-amiriyyah, il Cairo, 5[a] edizione, 1933.
Quesada, Miguel-Angel Ladero: La population mudéjare, état de la question et documentation chrétienne en Castille, in: Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, Revue du Monde musulman et de la Méditerranée, no 63-64, 1992/1-2, p. 131-142.
Qur'an Karim, Mushaf al-shuruq, Dar al-shuruq, il Cairo e Beirut, 1988.
Qutb, Sayyid (d. 1966): Fi dhilal al-Qur'an, Dar al-shuruq, Beirut, 10[a] edizione, 1981.
Rasa'il al-hikmah, Dar li-ajl al-ma'rifah, Diyar 'aql, 5[a] edizione, 1986.
Rasa'il ikhwan al-safa wa-khillan al-wafa, Maktab al-i'lam al-islami, Qum, 1405 h.
Riad, Fouad: Pour un code européen de droit musulman, in: Le statut personnel des musulmans, droit comparé et droit international privé, sous la direction de Jean-Yves Carler et Michel Verwilghen, Bruxelles, 1992, p. 379-382.
Rida, Muhammad Rashid (1935): Fatawa, Dar al-kitab al-jadid, Beirut, 1970.
Rishi, Muhammad Wafa: Al-madhhab al-hanafi, in: Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah, tarikh wa-tawthiq, Al-Ghadir, Beirut, 1998, p. 193-376.
Rodinson, Maxime (d. 2004): Maometto, Seuil, Parigi, 2[a] edizione, 1967.
Roland, Henri; Boyer; Laurent: Adages du droit français, Litec, Parigi, 4[a] edizione, 1999.
Rushdie, Salman: Les versets sataniques, trad. de l'anglais par A. Nasier, Christian Bourgois, Parigi, 1989.
Sabbagh, Leila: La religion des Moriscos entre deux fatwa, in: Les Morisques et leur temps, CNRS, Parigi, 1983, p. 43-56.
Sabbah, Messod e Roger: Les secrets de l'exode: origine égyptienne des hébreux, Godefroy, Parigi, 2000.
Sa'id, Labib: Al-jam' al-sawti al-awwal lil-Qur'an aw al-mushaf al-murattal, Dar al-ma'arif, il Cairo, 2[a] edizione, s.d.
Salam, 'Atif: Al-wihdah al-'aqa'idiyyah 'ind al-sunnah wal-shi'ah, Dar al-balaghah, Beirut, 1987.
Salamah, Ahmad 'Abd-al-Karim: Mabadi' al-qanun al-duwali al-islami al-muqaran, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 1989.
Saqr, Nadia Husni: Al-saba'iyyah akhtar al-harakat al-haddamah fi sadr al-islam, Al-Nahdah al-masriyyah, il Cairo, 1991.
Savvas Pacha: Étude sur la théorie du droit musulman, Marchal e Billard, Parigi, parte 1, 1892 e parte 2, 1898.
Sfar, Mondher: Le Coran est-il authentique?, Sfar Ediziones, Parigi, 2000.

Shafi'i (d. 820): Islamic Jurisprudence, Shafi'i's Risala, trad. Majid Khadduri, John Hopkins Press, Baltimore, 1961.
Shafi'i (d. 820): La risala: les fondements du droit musulman, trad. Lakhdar Souami, Sindbad, Parigi, 1997.
Sha't, Ahmad Kamal: Al-shi'ah falsafah wa-tarikh, Maktbat Madbuli, il Cairo, 1994.
Sirri, Hasan: Al-rasm al-'uthmani lil-mushaf al-sharif, Markaz al-iskandariyyah lil-kitab, Alessandria, 1998.
Suwayd, Muhammad: Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah wal-madhhab al-muwahhad, Dar al-taqrib bayn al-madhahib al-islamiyyah, Beirut, 1995.
Ta'dil dustur jumhuriyyat Masr al-'arabiyyah, Majlis al-sha'b, al-matabi' al-amiriyyah, il Cairo, 1980.
Taha, Mahmud Muhammad (1985): Al-Risalah al-thaniyah min al-islam, s.e., Umdurman, 6[a] edizione, nov. 1986.
Taha, Mahmud Muhammad (1985): Tatwir shari'at al-ahwal al-shakhsiyyah, s.e., Umdurman, 3[a] edizione, 1979.
Taha, Mahmud Muhammad (1985): The second message of islam, trad. e introd. by An-Na'im, Syracuse university press, Syracuse N.Y. 1987.
Tisser, C. R., Demetriades, D. G., Effendi, Ismail Haqqi: The Mejelle, being an English translation of Majallhel-ahkam-i-adliya and a complete code of islamic civil law, Law publishing, Lahore, 1980, réimpression de l'edizione de 1901.
Tupuliak, Sulayman Muhammad: Al-ahkam al-siyasiyyah lil-aqalliyyat al-muslimah fil-fiqh al-islami, Dar al-nafa'is, Amman e Dar al-bayariq, Beirut, 1997.
Turki, Abdel-Magid: Consultation juridique d'Al-Imam Al-Mazari sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des Normands, in: Mélanges de l'Université St-Joseph, Beirut, 1980, p. 691-704.
Tyan, Émile: Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam, Brill, Leiden, 2[a] edizione, 1960.
Tyan, Émile: Le système de responsabilité délictuelle en droit musulman, Imprimerie catholique, Beirut, 1926.
Ukdhubat tahrif al-Qur'an bayn Al-Shi'ah wal-Sunnah, s.a., s.e., s.l, s.d.
'Umar, Ahmad Mukhtar e Makram, 'Abd-al-'Al Salim: Mu'jam al-qira'at al-qur'aniyyah ma' muqaddimah fil-qira'at wa-ashhar al-qurra', Matbu'at jami'at al-Kuwayt, Kuwait, 2[a] edizione, 1988.
'Umar, Ibrahim 'Ali: Al-Qur'an al-karim, tarikhuh wa-adabuh, Maktabat al-falah, Kuwait, 1984.
Wafa, Muhammad: Ahkam al-naskh fil-shari'ah al-islamiyyah, Dar al-tiba'ah al-muhammadiyyah, il Cairo, 1984.
Walsch, J. R.: Fatwa, in Encyclopédie de l'islam, Brill, Maisonneuve e Larose, Leyde e Parigi, nouvelle edizione, 1977, vol. II, p. 886-887.
Watt, W. Montgomery: Muhammad prophet and statesman, Oxford University Press, Londra, 1961.
Yasin, 'Abd-al-Jawwad: Muqaddimah fi fiqh al-jahiliyyah al-mu'asirah, Al-Zahra' lil-I'lam al-'arabi, il Cairo, 1986.
Yassyn, Anwar (et al.): Bayn al-'aql wal-nabi, bahth fil-'aqidah al-durziyyah, Dar li-ajl al-ma'rifah, Diyar 'aql, 6[a] edizione, 1986.
Yassyn, Anwar: Al-'aqidah al-durziyyah, s.e., Parigi, 1985.
Yassyn, Anwar: Al-nabi Muhammad fil-'aqidah al-durziyyah: Muhammad dans la religion druze, edizione bilingue, s.e., Parigi, 1985.
Yassyn, Anwar: Al-suluk al-durzi, Dar li-ajl al-ma'rifah, Diyar 'aql, 5[a] edizione, 1986.

Young George: Corps de droit ottoman, vol. 6: Code civil ottoman, Clarendon Press, Oxford, 1906, p. 169-446.
Yunis, Muhammad Kabir: Dirasat fil usul al-tafsir, Kulliyyat al-da'wah al-islamiyyah, Tripoli (Libia), 2002.
Zakariya, Fouad: Laïcité ou islamisme, les arabes à l'heure du choix, trad. di Richard Jacquemond, La découverte e Al-fikr, Parigi e il Cairo, 1991.
Zakariyya, Fu'ad: Al-haqiqah wal-wahm fil-harakah al-islamiyyah al-mu'asirah, Dar al-fikr, il Cairo e Parigi, 3[a] edizione, 1988.
Zakariyya, Fu'ad: Al-sahwah al-islamiyyah fi mizan al-'aql, Dar al-fikr, il Cairo e Parigi, 1989.
Zaki, Husayn Muhammad: Al-qawl al-fasl fil-rad 'ala mahazil Mahmud Muhammad Taha, Dar al-rihab, Alessandria, 2[a] edizione, 1406 h.
Zayd, Mustafa: Al-maslahah fil-tashri' al-islami wa-Nijm-al-Din Al-Tufi, Dar al-fikr al-'arabi, il Cairo, 2[a] edizione, 1964.
Zaydan, 'Abd-al-Karim: Al-wajiz fi sharh al-qawa'id al-fiqhiyyah fil-shari'ah al-islamiyyah, Mu'assasat Al-Risalah, Beirut, 1997.

Indice